Küper.

R Theol M

Die Grundlehren

der

christlichen Dogmatik

als

Wissenschaft.

Von

Dr. Philipp Marheineke.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

Berlin,
verlegt bei Duncker und Humblot.

1827.

UNIVERSITY OF TORONTO

24782
16/9/92

2 M

Sr. Hochwürden

dem Herrn

Dr. Karl Daub,

Großherzoglich Badischem Geheimen Kirchenrath, und Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg

zur öffentlichen Bezeugung der gerechtesten
Verehrung und Liebe

und

zur dankbaren Anerkennung seiner großen Verdienste
um die speculative Theologie

zugeeignet.

Vorrede.

Die Forderungen der Wissenschaft an ihre Bearbeiter und Pfleger sind gegenwärtig so hoch gestellt, daß ich, im Bewußtseyn, wie wenig das hier Geleistete ihnen vollkommen entspricht, diese neue Bearbeitung der Dogmatik nur mit Mißtrauen und in der Hoffnung entlasse, es werde auch das schon als Thätigkeit für die Wissenschaft angesehen werden, wenigstens die Aufgabe derselben bemerklich gemacht zu haben, vermochte man selbst sie auch befriedigender nicht zu lösen. Um wieviel bequemer und leichter, als jetzt, konnte man sonst schon etwas für die Dogmatik geleistet zu haben scheinen. Der materielle Reichthum derselben von Seiten der Philologie und Historie her hatte sich seit Jahren so angehäuft, daß man nur eine veränderte Anordnung des schon fertigen Stoffes belieben, und ihn mit einigen besonderen, subjectiven Meinungen und Ansichten ausstatten durfte, um zu denken, es sey der Wissenschaft selbst schon damit ein Dienst gethan. Indessen konnte

sie doch mitten in dieser Fülle das Bewußtseyn einer unendlichen Armuth nicht in sich unterdrücken. In eben dem Grade vielmehr, als die Masse jener äußerlichen Beziehungen zunahm, schrumpfte die reine Ausbeute an Erkenntnissen der göttlichen Wahrheit immer mehr zusammen und erreichte zuletzt ihr Minimum. Es mußte erst dahin kommen, daß diese Disciplin zuletzt den Glauben an sich selbst verlor und zur Ironie über sich selber wurde. Erst nach solchen Erfahrungen konnte der ernstere Geist der Wissenschaftlichkeit sich zu regen beginnen und das Bedürfniß entstehen, die Dogmatik auch endlich einmal in ihr Element, in das Element der Wissenschaft versetzt zu sehen. Wenn jeder Versuch der Art die bitterste Ungunst der Zeit erfuhr, so kann man das gar nicht unerwartet und unbillig finden, da die, welche bisher sich auf der breiten Heerstraße subjectiver Vorstellungen und Ansichten befanden, in ihrem reichen Besitz erschüttert, sich nun auf einmal in ein ihnen bisher ganz fremd gebliebenes Element versetzt und sich genöthigt sahen, von vorn anzufangen. Diesen ist vielmehr zu gönnen, daß sie ferner noch, wie bisher, entweder auf der Seite des Rationalismus oder des Supernaturalismus fest und unerschütterlich stehen bleiben oder gar, der Sicherheit wegen, beide combiniren und also den Widerspruch, das Ungereimte bestens in sich conserviren mögen.

In den ebengenannten Denkarten ist die Theologie unserer Zeit mit sich selbst entzweit und zerfal-

len, und es ist als ein großer Fortschritt anzusehen, daß sie nicht nur über diese Entzweiung selbst, sondern auch darüber zum Bewußtseyn gekommen, daß sie in diesen Gegensätzen keine Wahrheit hat. Inzwischen ist das Bewußtseyn selbst jetzt meist nur noch als dunkel gefühltes Bedürfniß vorhanden, aus dem leidigen Gegensatze herauszukommen, und die unvollkommenste Weise, ihn zu überwinden, ist ohne Zweifel einerseits ihn zu ignoriren, andrerseits nur den vorhandenen Widerspruch darin zu negiren.

Dadurch zunächst, daß ein Gegensatz ignorirt wird, ist er nicht überwunden, sondern vielmehr dadurch erst kann er überwunden werden, daß er nicht mehr ignorirt, sondern vielmehr für das erkannt wird, was er ist, nämlich für einen Wink, in der Erkenntniß weiter zu gehen. Auf alle kraftlosen Gemüther hingegen hat der langjährige Streit beider Denkarten diesen niederschlagenden Eindruck gemacht und den Erfolg gehabt, daß in ihnen die Theologie sich selbst aufgegeben hat; sie sind auf diesem Wege bei dem traurigen Resultat einer vollkommenen Verzweifelung an der Wissenschaft angelangt. An der Stelle des strengen, bestimmten Denkens, welches zunächst nur darin dieses ist, daß es gehörig unterscheidet, fodern sie eine alles ausgleichende Liebe und Frömmigkeit, und diese in ihrer Wahrheit und Herrlichkeit verlange, meinen sie, vor allem das Opfer der Wissenschaft. Indessen säet der Feind das Unkraut aller Irrthümer aus, und Niemand mehr weiß sie

von der Wahrheit zu unterscheiden oder zu widerlegen. Sie haben gut reden, daß sie die Religion in ihrer Wahrheit und Unmittelbarkeit über alle Dogmatik erheben und diese beständig gegen jene herabsetzen, auf die Frage aber sich gar nicht einlassen, ob und wie denn die Religion in ihrer Wahrheit sich auch als solche wisse und auch zur Noth vor der Welt und dem Verstande sich zu rechtfertigen und zu behaupten wisse gegen dessen Zweifeln und Läugnen? Verdächtig muß doch schon dieses seyn, daß die Frommen und Unfrommen jetzt ganz dieselbige Sprache führen und denselbigen Abscheu vor der Wissenschaft declariren. Diese mit der Unfrömmigkeit so auffallend harmonirende Frömmigkeit, welche das Wissen in der Religion nur als das Eitle weiß, und sich über die Eitelkeit solches Wissens erhaben weiß, zeigt sich vielmehr als die Eitelkeit nur des Nichtwissens selbst. Wenn fromme Layen zu solcher Verachtung der Wissenschaft noch gewissermaßen berechtiget sind, so ist sie dagegen für den Lehrer der Kirche und der Wissenschaft selbst sehr wenig ehrenvoll und setzt ihn billig in den Augen der Welt herab. Diese Frömmigkeit, diese Liebe fängt mit einer Unredlichkeit, nämlich damit an, nicht mehr die Liebe der Wahrheit zu seyn, und zeigt sich darin deutlich genug in ihrer eigenen Unwahrheit; gegen solche Verschwommenheit, welche nichts als unbestimmte Nebelgestalten mehr an der Wahrheit hat, müssen der Wissenschaft kräftige Irrthümer, wie

sie der Apostel nennt, ungleich erwünschter und willkommener seyn: denn sie erkennen doch noch ein gemeinsames Gebiet an und machen Anspruch auf Wissenschaft.

Wird aber nun zur Ueberwindung des Gegensatzes Anstalt gemacht, so kommt freilich Alles an auf die Art, wie es geschieht. Der falsche Weg ist, daß man den innern Widerspruch als an sich und wirklich vorhanden negirt. Die Voraussetzung ist, der Widerspruch beruhe nur in der Vorstellung, sey nur ein gedachter, gehe die Sache selbst oder den Inhalt gar nicht an. Die Auflösung selbst aber wird so versucht, daß an beiden Gegensätzen das negirt wird, was jedem von beiden gleich wesentlich ist, nämlich, daß er sein Gegentheil rein und vollkommen von sich ausschließt. So soll der Gegensatz durch die abstracte Vorstellung, welche ihn selbst gemacht hat, wieder aufgehoben und überwunden werden. In der That aber ist dieses nur das veränderte Denken von ihm; er selbst bleibt stehen, bleibt, was er ist, und kommt in jeder Amalgamation wieder zum Vorschein. Es kommt nur zu einer äußern Vereinbarung, zu einer Concordie. Es ist nur die gegenseitige Ausschließung ausgeschlossen, welches nur das ganz abstracte, negative und willkührliche Verfahren des Denkens und Denkenwollens ist, keine innere Versöhnung und Ausgleichung. Hinter dieser ganz leeren Negativität sich versteckend zeigen die Verfechter der einen und andern Lehre sich liberal; sie fan-

gen an zu dingen und zu markten; sie lassen sich handeln; sie beklagen sich auch über die falsche Vorstellung ihrer Lehre von Seiten ihrer Gegner; sie behaupten, das Wahre der Gegenlehre gern anzuerkennen, es in sich zuzulassen und mit der ihrigen vereinigen zu können, nur, daß eines dem andern gehörig untergeordnet sey. So kommt es zur Subordination. Der Rationalismus enthält den Supernaturalismus und dieser jenen in der Subordination, oder sich untergeordnet. Dadurch ist nun in der Sache selbst gar nichts geändert und wie billig und bereit man sich auf beiden Seiten erweise, von dem vorhandenen Widerspruch abzusehen, und wie man die Gegenlehre auch ehre durch adjectivische Mitbezeichnung der eigenen, jene ist und bleibt dieser doch äußerlich, die Einheit beider Gegensätze ist, nach einem Gleichniß der Concordienformel, keine bessere, als die zweier zusammengeleimter Bretter; es ist eine ganz mechanische, nicht einmal organische, vielweniger geistige. Das äußerste Ziel endlich, welches man, den innern Widerspruch nur sich verhehlend, in der Auflösung beider Gegensätze erreicht hat, ist, daß man sie beide einander gleich stellte. Hiemit und an diesem Ende kehrt die Verkehrtheit wieder in ihren Anfang zurück. Es wird ein System in das andere hineingeschoben und nach den Umständen bald von dem einen, bald von dem andern Gebrauch gemacht. Die Coordination ist ihre bloße Verschiedenheit und darin bleiben sie ganz gleichgültig gegen einander.

Für eine wirkliche Auflösung des Widerspruchs ist damit nichts geschehen; die Gegensätze sind selbst, als an sich vorhanden, vorausgesetzt: denn um sie beide sich gleich zu setzen, muß man sie selbst erst einander entgegensetzen, somit sich fortwährend in dem Widerspruch selbst behaupten.

Solchen eitlen Versuchen gegenüber und um es zur wirklichen Aufhebung des Gegensatzes zu bringen, ist nun nichts nothwendiger, als jeden der beiden Gegensätze vorerst in seiner schärfsten Bestimmtheit zu fassen, und den innern Widerspruch darin aufzuzeigen, und da die Wissenschaft als solche eine höhere Berechtigung hat, über diesen untergeordneten Gegensatz hinaus zu seyn, so scheint es zweckmäßig, ihn außerhalb des Systems hier in der Vorrede kurz abzuthun und sich also mit beiden Systemen, des Supernaturalismus und Rationalismus für immer aus einander zu setzen.

Abgesehen also von allen Milderungen, Verfälschungen und Mischungen beider Denkarten, wodurch der innere Widerspruch nur verdeckt, nicht weggeräumt wird, wäre das Characteristische beider kurz und bestimmt so zu fassen. Der Supernaturalismus steht im Glauben an eine unmittelbare göttliche Offenbarung, als eine einzelne, entstandene und vergangene Begebenheit, als an ein historisches Factum, welches in Wundern und Weissagungen sich beglaubigt, und diese äußere Offenbarung findet er einzig und allein in der Bibel. Zur Auslegung derfel-

ben und somit zur Erkenntniß der christlichen Religion in ihr bedarf es nächst der nöthigen Sprach- und Geschichtskunde nur der abstract-logischen oder formalen Vernunftthätigkeit zum regulativen Behuf. Da indeß der göttliche Inhalt der Bibel zunächst in menschlicher Form erscheint, so ist sich der Glaubwürdigkeit ihrer Berichte vor allem fest zu versichern, und hier geht das kritische Forschen über Authentie und Integrität an und auf den Beweis dieser menschlich bewährten Autorität (die Verfasser konnten und wollten die Wahrheit sagen u. s. f.) stützt sich sodann der Beweis der Göttlichkeit des Inhalts, wie der Form desselben, welche der göttliche Ursprung oder die Eingebung ist. Daß die Bibel eine heilige Schrift, das Wort Gottes nicht nur enthalte, sondern selber sey, wird hier aus ihr selbst bewiesen: denn außer ihr giebt es für den Supernaturalismus keinen Standpunct. Nach dieser Lehre ist das Christenthum nicht etwa die höchste und vollkommenste, sondern die einzige unmittelbare Offenbarung, und zwar in der Form der Bibel des Neuen Testaments, wozu das Alte als dessen Vorbereitung mitgehört.

Der Rationalismus verwirft den Glauben an eine unmittelbare, göttliche Offenbarung, als der Kindheit des menschlichen Verstandes wohl angemessen, aber vor der Kritik nicht haltbar, welche wohl dieselbe für ein denkbares und mögliches erklärt, aber die Realität derselben nicht nachweisen kann. An

die Stelle der Offenbarung tritt die Vernunft, nicht bloß in jener abstract formalen Weise, sondern auch mit dem Inhalte der Religion, als Natur- und Vernunft-Religion. Was er daher noch Offenbarung nennt, ist nichts als Vernunftoffenbarung: in sie muß alle vorhandene und bloß so genannte göttliche Offenbarung sich auflösen; sie ist nur das Introductionsmittel gewisser Vernunftwahrheiten, und auch jetzt noch für den großen Haufen nur als Bindungs- und Vereinigungsmittel zur kirchlichen Gesellschaft zu brauchen. Was er göttliche Einwirkung, z. B. auf Christum, die Apostel u. s. f. nennet, ist nur ein ganz äußerliches Verhältniß dieser Menschen zu Gott und ebenso auch nur ein ganz äußerliches Walten und Wirken Gottes (providente Deo). Was er endlich Vernunft nennet, ist der abstracte Verstand: denn er erklärt ausdrücklich, vom Seyn, vom Ding an sich, nichts zu wissen, hält sich nur an die Erscheinung und seine eigene Form; übrigens accomodirt er sich und demjenigen, was er als Vernunftreligion festgesetzt hat, mittelst seiner Hermeneutik den gegebenen Inhalt der Bibel.

Es nicht zu läugnen, so in ihrem wahren Wesen gefaßt, stehen beide Systeme nicht nur einander gegenüber, sondern auch in einem innern, unvereinbaren Widerspruch. Es ist eine wahre und wirkliche Verschiedenheit beider.*) Das eine ist die Negation

*) Nicht die, welche beide Systeme combiniren und ihre Verschiedenheit läugnen, sondern welche sie anerkennen, arbeiten der

des andern. Je mehr sie nun in dieser gegenseitigen Negation beharren, je consequenter in sich, je unabhängiger von einander und je gleichgültiger sie gegen einander werden, desto mehr zeigt sich das Unwahre und Falsche an beiden, wie es oft auch in den verschiedensten Formen als gegenseitiger Vorwurf hervorgetreten ist. Das Falsche am Supernaturalismus ist die Lehre von einer göttlichen Offenbarung, die der Vernunft fremd und äußerlich ist; das Falsche am Rationalismus ist die Lehre von einer Vernunft, die von der göttlichen Offenbarung nichts weiß. So sich negirend, gehen sie nothwendig in das Extrem, und erst da ist Hoffnung, daß es besser werde mit beiden. Dem Supernaturalismus ist die christliche Religion nur als geoffenbarte, nicht als offenbare; für den Rationalismus giebt es weder eine geoffenbarte, noch eine offenbare, d. i. eine solche, deren Urheber Gott wäre und nicht vielmehr die Vernunft; nach ihm ist Gott vielmehr das absolut verborgene und dunkle, und dieses System in seiner völligen Consequenz ist als der eigentliche Obscurantismus zu bezeichnen: es sucht das Licht bei der Finsterniß, das Leben bei den Todten. Auf die

---

Wissenschaft vor, und zu diesen gehört vornehmlich Kleuker, besonders mit seiner Schrift: Ueber das Ja und Nein der biblisch-christlichen und der reinen Vernunft-Theologie. 1819. 8. und Sartorius in seinen Beiträgen zur Vertheid. d. Rechtgläubigkeit. 1. u. 2. Lieferung. 1825. 26. 8.

Grundlehre des Christenthums bezogen, muß man sagen, der Supernaturalismus verkennet die Lehre vom Geist, der Rationalismus auch die von Vater und Sohn.

Hielten nun wirklich beide Denkarten Stand gegen einander, so wären sie beide gleich unwahr. Die Theologie, in diesem Gegensatz beharrend, ist ein sich selbst Widersprechendes, Ungereimtes, Gedankenloses. Sie müßte sich selbst aufgeben, wenn dieser Widerspruch unauflöslich und unüberwindlich wäre. Die Entzweiung ist um so unseliger und erschütternder für den Geist in allen seinen Tiefen, je mehr die Wissenschaft hier die Religion, die Versöhnung des Geistes selbst zu ihrem Inhalt hat. Wenn so die Wissenschaft, ihrer Form und Thätigkeit nach, mit dem Begriff und Inhalt selbst im Widerspruch steht, so zeigt sich wohl auch dem weniger nachdenkenden, daß sie selbst als Wissenschaft keine Wahrheit hat und verdient von Gott und Rechtswegen, mit allen ihren Formen und Formeln zerbrochen zu werden.

Gleichwohl ist der Gegensatz von der Art, daß der Geist sich von den beiden Seiten desselben nicht wegwenden kann und seine heiligsten Interessen daran geknüpft sieht. Er kann es auch nicht als ein Zufälliges, sondern nur in logischer Nothwendigkeit gegründetes betrachten, daß die Unmittelbarkeit des gereinigten evangelischen Glaubens und Lehrbegriffs

nicht für immer bestand, sondern sich zerschlug und in dies härteste Zerwürfniß mit sich selber überging. Ohne dieser seiner Negativität sich ganz und vollständig erst bewußt zu werden, konnte er es nicht auch zum Begriff und Wissen bringen. Wäre der Gegensatz nach beiden Seiten hin absolut falsch, so würde er auch den Geist gleichgültig gegen sich lassen und sich selber gleichgültig seyn. Dieses aber ist er sich nur in der Vorstellung, in der Verschiedenheit und Selbständigkeit, worin er gar keine Wahrheit hat. Der Inhalt, die Sache selbst, geht vielmehr nothwendig auf die Auflösung des Widerspruchs aus, und ist ihre eigene innere Bewegung zu diesem Ziel. Nur in der gegenseitigen Beziehung auf einander können beide Seiten sich wahrhaft einander entgegengesetzt seyn. Aber so hat jede auch ihr entgegengesetztes an ihr selbst; sie muß, um sich selbst in sich zu halten und zu erhalten, sich zugleich an der andern halten. Jede der beiden Denkarten hat die andere zu ihrer Voraussetzung. Wie der Supernaturalismus den Rationalismus hervorgerufen, so hat auch dieser jenen ebenso sehr zur negativen Bedingung seines Lebens. Soll jeder der beiden Gegensätze in sich wahrhaft lebendig seyn, so muß jedem daran gelegen seyn, daß sein Gegner zwar widerlegt, aber ja nicht niedergelegt oder vertilgt werde, sonst kommt er selbst um die Existenz; damit es also um ihn selbst nicht geschehen sey, muß er sein Gegentheil stets sich gegenüber und als seinen eigenen

Schat-

Schatten an ihm haben. Es zeigt sich hier recht deutlich die Unwahrheit des abstracten Verstandes, von welchem der Gegensatz ausgegangen, indem er darin stets genöthiget ist, mit allen seinen Behauptungen zugleich das Gegentheil dessen zu setzen, was er eigentlich meint und sagen will. Je mehr sie nun in der gegenseitigen Negation selbst sich im Widerspruch mit einander befinden, um so mehr lösen beide sich in sich selbst auf, um so mehr heben sie sich einander auf, um so mehr gehen sie an einander zu Grunde. Das aber, worin sie zu Grunde gehen, ist das, worin sie eins waren vor dieser Entzweiung, worin sie an sich eins sind, und wodurch sie nun auch aus der Entzweiung in die Einheit zurückkehren; es ist der Begriff, das Wissen, die Wissenschaft. Es ist die erste, lebendige Wirkung der wissenschaftlichen Wahrheit, die noch in ihnen ist, daß an den Tag kommt, wie beide Systeme nur darin, daß sie ein abgesondertes Bestehen für sich und neben einander verlangen, ihr Unrecht und ihre Unwahrheit, ihre Wahrheit hingegen erst in einer höhern Einheit haben.

Die Wissenschaft also, welche nicht mehr mit diesem Gegensatze behaftet, sondern darüber hinaus ist, ist die Wahrheit des Supernaturalismus und Rationalismus, sie selbst sind die beiden unwahren Gestalten derselben. An der richtigen Bestimmung des Begriffes der Offenbarung und Vernunft ha-

ben beide die Möglichkeit, zur innern Einheit und hiemit zur Wissenschaft zu gelangen. Es ist daher gleichsehr die Aufgabe und der Anfang der Wissenschaft, sich von beiden vorhandenen Gegensätzen, in welchen sie bisher auf eine unwahre, sich selbst widersprechende Weise existirte, zu befreien, als das Wahre und Vernünftige darin ebendadurch frei zu machen und in würdigerer Weise wieder herzustellen. Obgleich der Supernaturalismus so wenig, als der Rationalismus die Wissenschaft selbst vollbringen kann, so haben sie doch beide eine innere Beziehung darauf. Der Supernaturalismus konnte wohl in seiner bestimmten Gestalt der Träger und Bewahrer des objectiven Inhalts der Wissenschaft, wie der Rationalismus die Behauptung der nothwendigen subjectiven Form seyn: aber in dieser Entzweiung des Inhalts und der Form hat die Wissenschaft keine Wahrheit, sondern wird nothwendig dort zum Dogmatismus, hier zum Nihilismus.

Indem nämlich das dogmatische Erkennen die Offenbarung nicht nur als ein isolirtes, historisches Factum nimmt, sondern auch nur als unmittelbare Offenbarung, hält sich das Selbstbewußtseyn auch nicht nur an diese Unmittelbarkeit, sondern auch in dieser Unmittelbarkeit; es hat auch den Begriff der unmittelbaren Offenbarung nur als einen unmittelbaren, starren, bewegungslosen, welches der Natur des Begriffes widerstreitet, der nur in seiner eigenen

unendlichen Vermittelung wirklich ist. Die Wahrheit der unmittelbaren Offenbarung oder sie, als Wahrheit, sinket auf diesem Wege, auf welchem keine Bewegung ist, zu einer bloßen Behauptung herab, ist ein Gegebenes, welches auch dieses nur bleibt; hiemit aber ist es in der That unbegriffen, bleibt nur in sich selbst und hat ohne den Begriff weder die nöthigen Mittel des Beweises, noch der Vertheidigung. Es ist eben nur Prinzip, das über sich oder seinen Anfang nicht hinausgeht; es ist ein Anfangen und Ansetzen zur Wissenschaft, aber diese geht nicht auseinander, wird nicht System und bleibt somit unwirklich. Deshalb sinket es denn auch leicht zu einem leeren Wort, zum Gedankenlosen herab, weil es gar keine nähere Bestimmung und Bestimmtheit in sich zuläßt. In dieser todten Ruhe kommt das Ansichseyn nicht auch zu seinem Fürsichseyn, die Substanz nicht zum Wissen, und so hat die Wahrheit des Prinzips seine eigene Falschheit an ihm selbst darin, daß es nur Anfang, nicht Fortschritt und Entwickelung ist; ein Wissen, das nicht auch sich fortbewegt, hat in der That auch nicht angefangen.*) Wird aber von diesem Prinzip aus wirklich der Versuch der Wissenschaft gemacht, so wird diese sofort etwas ganz anders, von dem Prinzip verschiedenes; dieses selbst wird verlassen und zu

*) S. Hegels Phänomenologie des Geistes. Vorr. S. 20. ff.

einer bloßen Voraussetzung, um welche sich in der weitern Bewegung nicht mehr bekümmert wird; es zeigt sich die noch in unsern Tagen nicht seltene, aber seltsame Erscheinung: die Anhänger der unmittelbaren Offenbarung verfahren ganz rationalistisch in ihren Beweisen. Denn je größer nun in Beziehung auf das Prinzip selbst der innere Mangel des Begriffes ist, welches eben die Verschmähung der Negativität und Differenz ist, und je mehr das Bedürfniß des Beweises bleibt, um so mehr wird jenem Mangel und diesem Bedürfniß durch einen Reichthum äußerlicher Ausführungen abgeholfen, die meist nur eine entfernte Beziehung auf die Sache selbst haben; es werden Erfahrungen und Zeugnisse für jene Behauptung zusammengehäuft, und was Andere gehört und gesehen, gesagt und geschrieben haben, wird zum Gepräge der Wahrheit gemacht; es werden alle mögliche Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten moralischer, psychologischer Art in Rechnung gebracht: hiemit aber verliert sich das Wissen nicht nur in den Standpunct des Gegners, sondern auch auf ein der Sache selbst fremdes Gebiet und ist, selbst unter der größesten Masse historischer, biblischer und sonstiger gelehrter Forschungen doch in Beziehung auf die Sache selbst, welche die Hauptsache ist, ein armes und oberflächliches Wissen. Bei allen beliebten Formeln vom lebendigen, herzlichen, practischen Christenthum ist der Geist sich doch nur als ein entfernter, abgestorbener, nur in der Erinnerung aufbewahrt,

nicht aber lebendig gegenwärtig in seinem Begriff; das Nichtwissen ist vielmehr das ihm aufgerichtete Monument mit seinem: hic jacet.

Gegen eine solche dem Denken fremde Auctorität der unmittelbaren, substanziellen Offenbarung hat das Denken selbst sich nicht ohne Grund und Befugniß gekehrt und aufgemacht, auch nicht ohne den guten Erfolg, vorerst den Gedanken aus seiner Erstarrung und Verknöcherung im Dogmatismus befreit und wieder flüssig gemacht zu haben. Allein statt nun über das kritische, negative Verfahren selbst hinauszugehen und sich zu etwas Besserem aufzuheben, hat das Denken sich gegen den substanziellen Inhalt, gegen das Gehaltvolle des Supernaturalismus gekehrt, sich einzig und allein an seine abstracte Form gehalten, und ist als Negation des Seyns in diesem seinen leeren Formalismus seinem verdienten Schicksal nicht entgangen und in den Nihilismus gefallen, welcher die geistlose Seele des Rationalismus ist. Die leere Abstraction des formalen Denkens, des Vorstellens und Räsonnirens ist an die Tagesordnung gekommen mit dem Anspruch und der Anmaßung der Wissenschaft, und dieses Meinen und Discurriren (discursive Denken) hat sich zwar zugetraut, andere Weisen der Vorstellung zu widerlegen, aber sich jederzeit auch ebenso billig finden lassen und sich ebenso gern dazu hergegeben, sich widerlegen zu lassen, in der Ueberzeugung, daß jede

Ueberzeugung, falls sie nur dieses ist, die rechte sey, da ja alles nur Ansicht und Meinung, Wahrheit aber nirgends zu finden sey. Wie es diesem Denken mit keinem Inhalte ein rechter Ernst ist, so kann es auch mit dem Gedanken einer Offenbarung spielen, und sogar den Schein erregen, es halte etwas darauf und also nur die Meinungen darüber vermehren und verwirren. In solcher Weise fällt das Denken in seiner eigenen, leeren Form herunter, und behält zuletzt nichts als die Eigenthümlichkeit übrig, aus der es dann in der Totalität die Wahrheit ganz atomistisch zusammensetzt. Wenn dem Denken aller objective Inhalt ausgegangen, so hält es zuletzt noch an der Individualität, Originalität und Eigenthümlichkeit fest, und ein solches ganz Individuelles ist in der Religion das Gefühl: es kann in seiner Particularität am wenigsten auf Allgemeinheit und Anerkennung aller Vernünftigen Anspruch machen. Dies war daher die Seite, an welcher der Rationalismus, nachdem er die Religion im Denken verflüchtiget, sie noch wieder unterzubringen scheinen konnte, daß er sie nach der Zeit der Aufklärung in der Jacobischen Lehre zu einem solchen Gefühl, zu einem Glauben machte, der das Wissen ganz außer sich hat, dem dieses ein Fremdes und Aeußerliches ist. So dem Verstande fremd, konnte dieser entweder sie nur blind anerkennen oder sehend in nichts auflösen; vor seiner Kritik vermochte sie doch nicht zu bestehen. Das Gefühl bejahte, was der Verstand ver-

neinte und umgekehrt. Im Gefühl hatte die Religion ihre Rechte, und dem Verstande waren die seinigen auch gesichert. Aber dafür blieben beide nun um so mehr in einem innern Widerspruch, wie ihn der abstracte Verstand überall stiften muß.

Bei diesem Stande der Sache oder des Inhalts der Dogmatik ist nun wohl überflüssig, sich noch nach der wissenschaftlichen Methode in den beiden hergebrachten Systemen besonders umzusehen: jener Stand selbst ist eben nur Folge dieser Methode. Die gemeinsame des Supernaturalismus und Rationalismus ist theils die abstracte, theils die historische. Wenn der Begriff der wissenschaftlichen Methode der ist, daß sie ein stetiges, dem Gange, der eigenen, innern Bewegung der Sache Nachgehen (μεθοδος) ist, so kann davon gar nicht die Rede mehr seyn da, wo entweder der Inhalt sich gar nicht bewegt, wie im Supernaturalismus oder die Religion ihren Inhalt eingebüßt hat, wie im Rationalismus. Und darin eben ist das Denken in beiden ein abstractes, daß es nicht sich einläßt auf die Sache selbst, sondern sich im Heterogenen herumtreibt, rabulistisch die Sache in einen ihr fremden Gesichtspunct hinüberdreht. Den eigentlichen, objectiven Inhalt der Religion entweder als unzugänglich oder nur als das eitle wissend, ist das Denken nur ein Vorstellen und Imaginiren, ein Denken des Möglichen, nicht ein Denken des Wahren

oder ein Wissen. So von der Sache selbst als dem unmittelbar gegenwärtigen abstrahirend, sieht es sich dann um so mehr nach anderweitigem Inhalt um, und findet ihn desto reichlicher in der Vergangenheit. Ist also das Denken dort als abstractes nur in unwirklichen Gedanken, so ist es hier als historisches, in derselbigen Abstraction beharrend und das Wissen negirend, das gedankenlose Leben in der Wirklichkeit, als Vergangenheit. Eine Theologie aber, nur als historische und nicht auch speculative, paßt sich wohl für die römisch-katholische Kirche, aber nicht für die protestantische; jene hat schon seit dem fünften Jahrhundert keine andere mehr gehabt; denn die abstract logische Methode der sogenannten Scholastiker hatte den Inhalt der kirchlichen Lehre außer sich, war nur äußerliche Anbequemung an denselben und somit unspeculativ. Mit der Glaubensverbesserung hingegen ist ein anderer Geist, der Geist der unendlichen Bewegung erwacht, der in der wahren Religion auch das Vergangene als das Gegenwärtige und Ewige weiß, und es daher auch in immer andern Gestalten frisch und neu aus sich hervorbringen kann, ohne sich und dem Geiste der christlichen Religion, mit welchem er eins ist, untreu zu werden. Diese Freiheit, dieses heilige Recht einer freien und selbständigen Erkenntniß ist uns durch jene große Geistesbewegung erworben, und es zu vertheidigen gegen jeden blinden Glauben an Auctoritäten, ist fortan das gleiche Bedürfniß aller Zeiten. Es kommt hiebei

aber auch noch der Unterschied und das verschiedene Bedürfniß der Zeiten in Betracht. Wenn dazumal die nächste und wichtigste Aufgabe war, das Christenthum selbst erst wieder herzustellen, und ebendamit die Wissenschaft selbst erst möglich zu machen, so kommt es jetzt auf die Verwirklichung dieser selber an. Die große Aufgabe von dieser, und das wahre Bedürfniß unserer Zeit ist, den Glauben mit dem Wissen, das Wissen mit dem Glauben zu versöhnen: denn dies ist der verzehrende Zwiespalt der Gemüther, wovon man zur Zeit der Glaubensverbesserung kaum eine Ahndung hatte. Wenn also dazumal und zu jenem Zweck noch genügte, Ueberlieferung gegen Ueberlieferung geltend zu machen, gegen die mündliche, falsche, die schriftliche, wahre hervorzuheben, so reicht das jetzt, wo alle Partheien mit ihrer Hermeneutik sich auf die Bibel berufen, auch nicht mehr aus. Wenn jetzt sich eine falsche Lehre in der Kirche erhebt, dann genügt es nicht mehr, sie nur mit den Waffen der Tradition zu bekämpfen, und ihr etwa eine heilige Geschichte und was Andere gelehrt haben, oder ein heiliges Buch und was darin geschrieben steht, entgegenzuhalten, sondern es muß tiefer gegangen und eine neue, philosophische Entwickelung des Dogma versucht werden, worin die Wahrheit nicht nur, wie sie war oder von Andern erkannt wurde, sondern wie sie an sich ist, zu Tage kommt.*) Es ist wohl endlich an der Zeit, einmal

*) S. Franz R. v. Baader, Proben religiöser Philosopheme

bestimmt und einfach zu erkennen, worauf es eigentlich mit aller Dogmatik abgesehen ist, und daß sie ihre Aufgabe nicht lösen kann, ohne von der Philosophie mehr als äußerlich nur Notiz zu nehmen. In der Philosophie, besonders von Carteſius bis auf Hegel, zeigt sich der in der Wahrheit forschende Geist in seiner Bewegung durch alle seine wesentlichen Momente, und als das größeste Verdienst des zuletzt genannten tiefen Denkers ist wohl eben dieses anzusehen, daß er die ganze Geschichte der Philosophie (und nicht bloß ihrer Vergangenheit nur) speculativ in sich aufgenommen und concentrirt hat. Nichts ist daher auch wohl einer Dogmatik unserer Zeit unwerther zu finden, als diese Bewegung des Geistes zu ignoriren und sich nach solchen Fortschritten in der verwandtesten Wissenschaft noch mit leeren Abstractionen und Constructionen oder mit jenem rohen Empirismus zu begnügen, worauf man noch zur Zeit alle Theologie beschränken zu wollen scheint. Eben auf diesem Wege der bloß historischen Notiznehmung nur Kundschaft noch von unzähligen Dingen, und nicht mehr Wissenschaft, ist die Theologie unserer Zeit so sehr unter sich selbst heruntergekommen. daß man z. B., wie Herr Gen. Sup. Bretschneider, viele und dicke Bücher über Dogmatik und dogmatische Begriffe verfertiget haben kann, ohne auch nur eine

---

älterer Zeit oder Fermenta cognitionis. 6. Heft. Leipzig. 1825. S. 83.

Ahndung, oder gar einen Begriff von demjenigen zu haben, was eine Dogmatik unserer Zeit seyn und leisten soll. Denn eine solche Lehre, welche die ganze Theologie nur als eine historische kennt, geht von dem unprotestantischen Grundsatz aus, daß der Geist nur als der vergangene noch existire, seine productive Kraft gänzlich eingebüßt, und ebenso auch der Mensch alle anderen Geisteskräfte verloren, und nur das Gedächtniß übrig behalten habe. Ist die Abstraction der Speculation von aller Geschichte ein großes Uebel; so ist es nicht minder die Abstraction der Historie von aller Speculation.*)

Nachdem nun die Theologie als Dogmatik den Kreislauf dieser Erscheinungen vollendet und sich als Supernaturalismus und Rationalismus erschöpft und überlebt hat, ist das beste Resultat davon das an allen Seiten erwachte Bedürfniß der Wissenschaft und der in mancherlei erfreulichen Zeichen sein Erwachen und Daseyn verkündigende wissenschaftliche Geist selbst. Er wird das Wahre und Gute beider Systeme, obgleich er sie selbst hinter sich hat,

*) „Die seit geraumer Zeit in der Theologie aufgekommene Begrifflosigkeit in Behandlung und Studium der Geschichte, stimmt ganz mit jener Begrifflosigkeit überein, welche in der Naturkunde herrscht, indem die meisten Naturforscher sich zu simplen Registratoren der Naturacten herabgesetzt haben, denen man folglich die Unwissenheit über deren Inhalt nicht mehr zum Vorwurf machen kann." Fr. R. v. Baader Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. Leipzig. 1824. S. 53.

in sich erhalten und bewahren, und in ihm kann es am wenigsten untergehen: aber er wird sie auch nicht ferner mehr als Hemmungen der Wissenschaft gelten lassen, wie sie denn längst als dem protestantischen, freien und fortschreitenden Denken ungünstig und hinderlich sich erwiesen haben. Wie in ihnen die Wissenschaft selbst in der That und Wahrheit sich aufgegeben, zeigt das gemeinsame Bekenntniß, daß ein Wissen von Gott im eigentlichen und strengen Sinn unmöglich sey. Hiemit hat sie naiver Weise selbst ausgesagt, was eigentlich an ihr sey, und daß sie nicht mehr darauf Anspruch mache, in wissenschaftlicher Art und Form vor der Vernunft zu erscheinen. Durch sein Prinzip von der unmittelbaren Offenbarung gebunden, hat der Supernaturalismus keine Tendenz in sich, es auch zum Begriff kommen zu lassen und aus der Unmittelbarkeit in die unendliche Vermittelung einzugehen; der Rationalismus aber, obgleich er in den letzteren Decennien oben auf gekommen, ist in seiner unendlichen Inanität seit dreißig Jahren nicht mehr aus der Stelle gekommen. Das gehaltlose Denken, indem es die unendliche Unbestimmtheit und Leerheit zum Kreise seiner Bewegung hat, befindet sich hiemit zugleich in einem sehr engen, beschränkten Raum: es dreht sich auf dem Absatze seiner Abstraction immer auf demselben Puncte herum. Gleichwohl hat es die Anmaßung, alles, was nicht sich in diesem luft- (geist) leeren Raum halten kann, und einen wahr-

haftigen Inhalt hat, alles wirklich Fortschreitende sofort als ein Zurückschreitendes zu bezeichnen, am liebsten und kürzesten aber jede Spur der wahren Religion und evangelischen Lehre in der Wissenschaft, in Vossens heilloser Weise, als katholisches zu verläumden, worin es sich einerseits als das richtige Bewußtseyn, daß man ja längst am Ende und an dem Ziel des Nichts angelangt sey, andrerseits als das Hemmende jeder wirklich fortschreitenden Bewegung zu erkennen giebt. Ueberhaupt ist die protestantische Forderung des fortschreitenden und richtigen Denkens leichter gethan, als erfüllt. Sie wird beständig wiederholt im Denkglaubigen von Herrn Dr. Paulus. 1. Heft. (Der Denkglaubige ist ein Mann, der zu glauben denkt und zu denken glaubt; es ist aber mit beidem = o.) Dieselbige Lehre, welche stets vom beständigen Fortschreiten in der Erkenntniß spricht, als dem wesentlich Protestantischen, ist das Fortschreiten am meisten schuldig und hinter allen, auch den billigsten Erwartungen der Wissenschaft zurück geblieben, und eben dieselbige Lehre, welche so viele Lehren des Christenthums für obsolete erklärte und antiquiren wollte, ist selber nun schon obsolet geworden und antiquirt. Denn wo wäre wohl der Rationalismus im Wesentlichen über den Kantischen kategorischen Imperativ hinausgekommen; welcher dogmatische Begriff hätte wohl da eine tiefere, philosophische Begründung erfahren, und wäre wohl da in ein neues Licht

und nicht vielmehr unter Wasser gesetzt? Wer muß nicht denken, eine Dogmatik, wie die von Herrn Wegscheider, sey vor dreißig oder vierzig Jahren erschienen?

Das Recht des fortschreitenden, freien Denkens nimmt dagegen die Wissenschaft in der Gestalt, wie sie hier erscheint, in Anspruch, und darin allein hat sie ihre Berechtigung. Mit welchen Mängeln sie auch in dieser Gestalt noch zu kämpfen hat oder verknüpft ist, so sollte sie billig in der Größe der Aufgabe auch für ihre Fehltritte Entschuldigung finden bei dieser Zeit. Allein darauf ist am wenigsten zu rechnen. Im Gegentheil muß sie, keiner der vorhandenen Partheien zugethan, dieser ihrer Natur nach alle gegen sich haben, und sie werden sich sogar dagegen auf ihre Weise vereinigen. Sie werden sich alles hier entwickelte in ihre beliebte Denkweise übersetzen und nachweisen, wie ja doch auch diese Dogmatik wieder hier supernaturalistisch, dort rationalistisch geworden: denn über diesen Gegensatz, welcher das Grundaxiom ihres Denkens geworden, kommen sie nicht hinaus. Sie werden dem Gange der Idee ein einzelnes, historisches Factum entgegenhalten und sie dadurch widerlegt zu haben denken: denn nichts ist leichter, als, ist die Willkühr des Vorstellens einmal zum Range oder an die Stelle der Wissenschaft erhoben, aus dem Festhalten einzelner Seiten und Aeußerlichkeiten, aus Ab-

stractionen, die als Gründe erscheinen, das Concrete und Substanzielle um seinen wahren Gehalt zu bringen. Es ist überhaupt viel leichter, historische Massen aufzugreifen und in derselben Zufälligkeit, worin man sie aufgegriffen, vor sich hinzustellen und aufzuthürmen, als die einfache, ruhige Bewegung eines Begriffes durch alle seine nothwendigen Momente zu verfolgen. Der gemeinste und hartnäckigste Vorwurf aber wird sich auch hier wiederholen, man sehe die Wahrheit doch nur durch das getrübte Glas der Vorurtheile und Einbildung, sie sey ja doch nichts als unser subjectives Denken und Philosophiren, und ebenso auch diese Dogmatik nichts als äußerliche Uebertragung einer Philosophie auf das Christenthum. Indem nun vollends daran gedacht werden kann, daß dieses schon oft geschehen und oft mißlungen, ist die Eitelkeit vollkommen befriedigt und beruhigt.*) Die Unphilosophie kann sich nur so behaupten, daß sie alle und jede Philosophie, mithin die Philosophie an sich, nur als Afterphilosophie weiß, den einen und selbigen Geist aber, der durch alle zerbrechlichen Formen schreitet, nicht erblickt. Denn wie sie häufig die Geschichte der christlichen Kirche erzählen, ohne an die wirkliche Existenz einer Gemeinde der Gläubigen zu glauben,

*) Man sehe z. B. Bretschneiders Handbuch der Dogmatik. Zweite Aufl. 1. Band. Vorr. S. 8.

so haben sie auch aus der Geschichte der Philosophie nur das allerschlechteste gelernt, nämlich daß die Philosophie selbst nicht sey. Diese Seichtigkeit hat auch nicht einmal eine Vorstellung, viel weniger irgend eine Erfahrung von den Freuden und Leiden des in seinem Begriff arbeitenden Geistes, und ist daher auch ganz unfähig, das Bestreben des Geistes zu ehren, sich als den seiner selbst bewußten in dem Gegebenen wiederzufinden, und es selbst zu einem Moment des Selbstbewußtseyns zu machen, ohne welches es auch in der That nicht Wahrheit für uns seyn kann: denn dieses kann sie nur seyn, indem sie es wird. Dieses ihr Werden für uns aber ist nichts anders, als das Werden des Geistes für sie in der unendlichen Vermittelung des Begriffs, das Werden der wahrhaftigen, gehaltvollen Ueberzeugung, welche allein entsteht, indem der Geist nicht nur die Wahrheit in sich, sondern auch sich in ihr findet und weiß.

Herr C. R. Planck zu Göttingen hat in seiner Schrift über die Haltbarkeit des historischen Beweises die Entdeckung gemacht, daß diese Lehre nicht supernaturalistisch, sondern rationalistisch sey. Auf die Ehre, das eine oder andere, oder das eine und andere zu seyn, hat diese Schrift nie Anspruch gemacht. Des ehrwürdigen Plancks große Verdienste um die historische Theologie werden in Ehren bleiben, auch wenn es daneben zu einer specu-

lativen

lativen Theologie kommt. Beide schließen an sich einander so wenig aus, daß die Speculation vielmehr die Tradition nothwendig an ihr hat: nur diese will jene nicht anerkennen.

Herr Gen. Sup. Bretschneider zu Gotha nennet diese Lehre idealistisch, pantheistisch, auch mystisch, ferner taschenspielerisch, ingleichen katholisch, orthodoxbigott u. s. w. Zu seiner Entschuldigung ist billig anzuführen, daß der Mann einer bereits verschollenen dogmatischen Bildung angehört, aus der er nicht mehr heraus kann, ferner, daß er den Sinn jener Worte ebenso wenig, als die Nothwendigkeit ihrer Anwendung gehörig begriffen hat, endlich, daß er ja erklärtermaßen nur „nach seiner Individualität" urtheilt, folglich damit so viel wie nichts gesagt ist.

Herr Gen. Sup. Röhr zu Weimar nennet einmal in seinem Journal diese Schrift in ihrer ersten Auflage: „eine von allen kritischen Richterstühlen Deutschlands verdammte Dogmatik." Er kann sich nun auch wieder auf seinen kritischen Armensünderstuhl setzen und verdammen. Ihm, als dem sichtbaren Oberhaupt aller Rationalisten, steht das Verdammen besonders gut. Es zeigt, was die Welt von der Herrschaft dieser Rationalisten zu erwarten haben würde, und daß der Fanatismus der Freigeisterei und der Bigotterei ganz der eine und selbige ist.

Den Freunden der speculativen Theologie hingegen in dieser Zeit übergebe ich diese Schrift mit dem Wunsche, sie möge ihnen Veranlassung zum weitergehenden Nachdenken und zu dem Entschlusse seyn, bald etwas besseres, als das hier geleistete unvollkommene hervorzubringen.

Berlin, am 30. Sept. 1826.

Ueber-

Uebersicht des Systems.

Einleitung.

I. Begriff und Nothwendigkeit der Wissenschaft. Seite 3
II. Vom Inhalt der Dogmatik. 12
III. Von der Form der Dogmatik. 45

Erster Theil. Von Gott.

Erster Abschnitt. Vom Wesen Gottes. . . 75
Zweiter Abschnitt. Vom Seyn Gottes. . . 87
Dritter Abschnitt. Von den Eigenschaften Gottes. 105

Zweiter Theil. Von Gott, dem Sohn.

Erster Abschnitt. Von der Offenbarung in Gott. 123
Zweiter Abschnitt. Von der Offenbarung Gottes an die Welt. 134

Erstes Hauptstück. Von der Schöpfung. . 135
Zweites Hauptstück. Von der Erhaltung. . 159
Drittes Hauptstück. Von der Vorsehung. . 166

Dritter Abschnitt. Vom Gottmenschen. . . 174

Erstes Hauptstück. Von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. . . . 175

Seite.

Zweites Hauptstück. Von den Ständen Christi. 203
Drittes Hauptstück. Von der Erlösung. . 217
a. Von dem prophetischen Amt Christi. . . 218
b. Von dem priesterlichen Amt Christi. . . 227
c. Von dem königlichen Amt Christi. . . 247

Dritter Theil. Von Gott, dem Geist.

Erster Abschnitt. Von der göttlichen Dreieinigkeit. 254
Zweiter Abschnitt. Von den Gnadenwirkungen des Geistes. 272
Erstes Hauptstück. Von der Berufung. . 273
Zweites Hauptstück. Von der Bekehrung. . 288
Drittes Hauptstück. Von der Freiheit. . 302
Dritter Abschnitt. Vom Reich Gottes. . . 320
Erstes Hauptstück. Von der Gemeinde. . 320
Zweites Hauptstück. Von den Gnadenmitteln. 337
a. Vom Sacrament. 338
b. Vom Wort Gottes. 358
Drittes Hauptstück. Von der ewigen Seligkeit. 381

Grundlehren

der christlichen

Dogmatik.

Einleitung.

I.

Begriff und Nothwendigkeit der Wissenschaft.

§. 1.

Der Begriff einer Wissenschaft ist von ihr selbst nicht verschieden. Außer ihr selbst giebt es keinen Begriff von ihr. Ein solcher äußerlicher Begriff wäre nichts weiter, als eine Vorstellung und vorläufige Notiz von ihr, welche zu geben und zu nehmen nur nützlich seyn kann, nämlich dem, der von außen erst in die Wissenschaft hinein will. Ebenso hat die Wissenschaft ihre Bestimmung nicht in einem andern, als ihr selbst, und diese wäre äußerlich nur ihr Zweck, den Niemand begreift außer ihrem Begriff, und der innerlich nur nähere Bestimmung ihres Begriffes ist. Wer nur wissen will, wozu eine Wissenschaft gut und nützlich sey, hat keinen Begriff von ihr. Aus der näheren Bestimmung ihres Begriffs ergiebt sich vielmehr ihre innere und äußere Nothwendigkeit.

§. 2.

Die innere Nothwendigkeit der Wissenschaft liegt darin, daß sie selbst das vollkommenste Leben des Geistes ist: nur in ihr ist und genügt er sich selbst wahrhaft; denn er ist und lebt nur im Denken, in dem beständigen Erzeugen der

Wahrheit. Aller Wahrheit Urquell aber ist Gott, und ihn in sich und sich in ihm erkennend und vernehmend ist der Geist Vernunft. Sie also ist und genügt sich selbst vollkommen nur in der vollkommensten Wissenschaft und nicht die Vernunft bezweifelt oder läugnet die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntniß Gottes, sondern alle Zweifel an dieser Möglichkeit sind nur das Nichtanfangen ihrer Wirklichkeit, mithin nichtssagend.

§. 3.

Wie ein bloß möglicher, hypothetischer oder vorausgesetzter Gott gar keiner ist, so ist auch die Wissenschaft von Gott keine, der die Wirklichkeit ihrer selbst problematisch ist oder bleibt. Es wird aber selbst in dem abstractesten Denken wenigstens dem Gedanken an Gott Realität zugeschrieben, obgleich diese noch als eine dem Wissen jenseitige gedacht. Somit handelt es sich schon weniger über die Möglichkeit an sich, als über die rechte Weise dieses Gedankens und Wissens von der Wirklichkeit Gottes. Es fehlt nur noch die Wahrheit dieser Wirklichkeit, welche die wahre Form des Wissens ist; es wird dem wahren Wissen das schlechteste, unwahrste substituirt, hiermit aber zugleich auch der Gedanke an Gott, wie die Wirklichkeit Gottes unwahr. Wäre demnach das Wissen von Gott problematisch, so müßte es auch, wo nicht die Wirklichkeit Gottes doch die Wahrheit derselben seyn; welches die schlechteste Art ist, an Gott zu glauben.

§. 4.

Der Skepticismus, der innerhalb des Zweifels stehen bleibt, beweiset die Unmöglichkeit eines Wissens von Gott so wenig, daß er vielmehr die Ungewißheit nur für gewiß ausgebend, sein Zweifeln und Nichtwissen selbst nur mittelst irgend eines Wissens von Gott geltend machen kann. Der

Kriticismus, der den Skepticismus in sich hat, geht zwar zum Beweisen fort, läßt es aber nur bei der negativ dialectischen Bewegung bewenden und zeigt, es müßte die Wissenschaft von Gott entweder empirische oder Vernunfterkenntniß, und als diese entweder theoretische oder practische seyn und da Gott weder ein Sinnliches, noch ein Nichtsinnliches, noch nur ein (abstraktlogischer) Gedanke ist, so bleibt es zuletzt in Ansehung des Wissens von Gott bei einem Postulat der praktischen Vernunft. Allein da Gott eben so wenig nur eine moralische Hypothese ist, und alles Sittliche da nicht die Bestimmung des Seyns, sondern nur des Seynsollens hat, so bleibt auch die Kritik im Negativen stehen und ihr positives ist nichts, als die sogenannte moralische Religion, welche, da sie über das Gesetz und dessen Herrschaft nicht hinauskommt, das Christenthum nur von ferne berührt.

§. 5.

Es liegt aber in dieser Behauptung selbst schon die Nothwendigkeit des Fortschreitens aus dem Negativen ins Positive, als worin jenes selbst nur seine Wahrheit hat und welches zugleich die Negation des Negativen ist. An der Idee von Gott, die nichts Negatives ist, hat, wie die Religion, so auch die Theologie ihr Prinzip und somit auch ihren Anfang. Die Idee von Gott ist aber nicht blos ein Denken oder ein Gedanke, sondern zugleich ein Seyn oder die Wirklichkeit und es hat somit das subjektive Denken, als vernünftiges, zugleich das objective an ihm und darin erst besteht die Wahrheit desselben, deren Vermittelung der Begriff ist. Die Idee Gottes ist das Wesen der Religion, eine objective Macht, welche das Leben beherrscht; der Begriff ist die wesentliche und vollkommenste Form der Religion. Die Theologie ist Erkenntniß der Religion und somit Gottes in ihr. In der Theologie begreift die Religion sich selbst; jene ist der immanente Begriff von dieser.

§. 6.

Inzwischen ist die Theologie nur ein in und aus der Religion sich erzeugendes System von Erkenntnissen, und daher unendlich weniger, als die Religion, welche das Leben mit in sich schließt und zugleich das Handeln im Glauben ist. Die Religion verhält sich zur Theologie, wie das Leben zu seinem Begriff. Die Theologen sind nur die Wissenden vom Glauben. Die Vollkommenheit solches Wissens aber ist die Wissenschaft, die nicht ein Bedürfniß ist für jeden und nichts Populares, wie die Religion.

§. 7.

Es ist die eine und selbige Idee von Gott, welche in der Theologie begriffen wird in den drei Grundideen des Glaubens oder der Religion, der Gemeinschaft der Gläubigen oder der Kirche, und des Wortes Gottes oder einer heiligen Schrift, die da ausgeht von beiden. In diesen Ideen sich entwickelnd wird die theoretische Theologie zur wissenschaftlichen, historischen und exegetischen. Zu Wissenschaften und theologischen Disciplinen werden diese beiden anderen dadurch, daß sie in der erstern begründet und begriffen sind. Die wissenschaftliche Theologie verhält sich zu ihnen, wie die Religion zur Tradition.

§. 8.

Die wissenschaftliche Theologie oder Religionswissenschaft begreift in sich die Dogmatik und Ethik, und sie selbst ist nicht außer diesen beiden. Ihre wesentliche Einheit und wissenschaftliche Verschiedenheit ist auf gleiche Weise anzuerkennen. Das Wesen der Religion ist nicht allein ein Glauben und Wissen, sondern zugleich ein durch dasselbe bestimmtes Leben nd Handeln. Die Religion ist das Glauben im Leben und das Leben im Glauben. Der Glaube hat seine Wirklichkeit im Leben und Handeln,

dieses aber hat seine Wahrheit im Glauben. Der Begriff hingegen vom Glauben im Leben und der Begriff vom Handeln im Glauben giebt in seiner vollständigen Entwickelung ein verschiedenes Wissen um beide. Und wie nur der Glaube der wirkliche ist, der nicht ist, ohne wirksam zu seyn oder ohne seine Werke, alle wahre Tugend nur aus dem Glauben kommt, so ist die Dogmatik negativ bedingt durch die theologische Moral, diese hingegen positiv bedingt durch jene.

§. 9.

Der Anfang einer wissenschaftlichen Erkenntniß der Religion fällt noch in das Gebiet von dieser, so fern es darin zum Bewußtseyn des Bedürfnisses derselben kommt. Es ist ursprünglich selber nur ein aus der Religion entspringendes Interesse, welches der denkende Geist nimmt an der Religion, woraus die Theologie entsteht. Durch das Interesse aber, welches, seiner Natur nach, nur ein äußeres Verhältniß ist, sieht er sich noch eben so sehr von ihr getrennt, als hingezogen zu ihr und es aufzuheben, es mittelst der Erkenntniß zur Einheit mit ihr zu bringen, ist sein Bedürfniß. Wo es daher z. B. in frommen Layen, zu solcher theologischen Erkenntniß kommt, da entsteht sie nur aus Religion als ein Forschen nach Wahrheit in den göttlichen Dingen.

§. 10.

Die Religion, welche die Wahrheit an sich ist, hat an und für sich an dem im Glauben mit enthaltenen Wissen genug und bedarf an sich der Theologie nicht, sondern diese bedarf jener, um auch nur anzufangen. Allein sie fängt nicht auch nur an, ohne weiter zu gehn, und den Glauben in sich, als dem Wissen, aufzuheben. Es ist dieses im Glauben und dem Glauben selbst verborgene Wissen, welches in ihr sich entwickelt zu einem Wissen von ihm und welchem der Glaube selbst mit seinem ganzen, reichen Inhalt gegenständlich wird.

§. 11.

Das Negative des Glaubens ist der Aberglaube und Unglaube. Das Gemeinschaftliche ist, daß darin geglaubt wird. Hier nun entdeckt sich dem Glauben das Bedürfniß des Wissens, als ein solches, worin er allein seine Wahrheit und seinen Unterschied hat vom Aberglauben und Unglauben. Diese beiden wären an und für sich gar nichts, auch keine Irrthümer und Unwahrheiten, wenn die Wahrheit nicht wäre, deren Entstellungen und Verdrehungen sie nur sind. So aber können sie selbst scheinende Wahrheiten und Wahrscheinlichkeiten seyn, daß sie irgend ein einzelnes Moment der Wahrheit abstract und einseitig festhalten und sie entweder ganz nur zur Sache des dumpfen Gefühls oder des leeren Verstandes machen. Weil nun Gefühl und Verstand Bestimmtheiten der erkennenden Intelligenz selber sind, so kann die Wahrheit nirgends erscheinen, ohne diese Verirrungen neben sich oder hinter sich haben; die Vernunft aber allein ist die Wahrheit des Gefühls und Verstandes.

§. 12.

Das Bedürfniß des vernünftigen Wissens, welches in seiner völligen Ausbildung das wissenschaftliche ist, hat der Glaube überall, wo er in das Selbstbewußtseyn getreten und zur Reflexion gekommen ist. Denn darin kann der Glaubende zugleich dem Bewußtseyn nicht entgehen, daß er den Zweifel und Irrthum nicht absolut außer sich, sondern auch in sich habe und somit zugleich die Störung und Erschütterung seines Glaubens. In diesem Bewußtseyn des mit sich selbst zerfallenen, durch Zweifel und Irrthum schon mehr oder weniger gestörten Lebens im Glauben wird der Glaubende über den Glauben hinausgetrieben und entsteht zwar nicht der Versuch, aber doch das Bedürfniß, mittelst des Wissens vom Glauben, sich ein beharrliches Leben im Glauben zu sichern. Das Bedürfniß aber ist ein anderes, als

dessen Befriedigung; jenes fällt noch in die Sphäre des Glaubens; zu dieser kommt es erst in der Theologie.

§. 13.

Wenn es auf diesem Wege bei dem Einzelnen in der Religion zur theologischen Erkenntniß kommen kann, welches nur die Möglichkeit derselben ist und stets kommen wird, welches die innere Nothwendigkeit derselben ist, so muß es auch dazu kommen in der Kirche, und dieses ist die äußere Nothwendigkeit der Theologie. In der Kirche ist die Nothwendigkeit der Theologie öffentlich anerkannt und objectiv. In der That ist darin eben das, was dem Einzelnen widerfährt, nur die Erfahrung der ganzen Gemeinde. Nur daß sie als die Gemeinde nichts weiter, als die Gemeinde der Gläubigen, nicht der Wissenden zu seyn berufen ist. Nicht, als ob sie dem Wissen feind und entgegen wäre, sondern weil ihr genügt, nicht nur in der Andacht und Frömmigkeit, sondern auch in dem Bewußtseyn und der Reflexion darüber zu seyn und zu leben. Aber andererseits kann sie auch dieses nicht, ohne darin zugleich auf den Gegensatz des Glaubens und Unglaubens, der Religiosität und Irreligiosität zu stoßen, also mit sich entzweit zu seyn, und das Bedürfniß des Wissens und der Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen zu haben.

§. 14.

Dieses kündiget sich darin an, daß sie stets Einzelne aus der Menge hervortreten läßt, welche die im Glauben Wissenden sind, und denen sie dieses Wissen sogar zur Pflicht und zur Bedingung des kirchlichen Amtes macht. Bringt die Religion schon Lehrer derselben mit sich, welche als solche Zeugniß geben vom Daseyn und Wesen der Religion, so bringt die Kirche im Staat auch einen Stand der Lehrer mit sich, in den Niemand aufgenommen wird, er habe sich denn zuvor auch über seine theologischen Einsichten aus-

gewiesen. Es liegt dabei die Ueberzeugung zum Grunde, daß, obwohl nicht die Theologie, sondern das Wort Gottes unmittelbar zu verkündigen ist in der Gemeinde, dieses doch unter den gegenwärtigen Umständen nicht geschehen kann, ohne zu einer gründlichen und bestimmten Erkenntniß der Religion gelangt zu seyn.

§. 15.

Es ist der Geist der Gemeinde selbst, in der christlichen Religion erkannt als der heilige Geist Jesu Christi, der nicht, wie die Gemeinde, das Bedürfniß des Wissens hat, sondern vielmehr es befriedigt und die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen vollbringt, indem er immerdar Einzelne zu Wissenden und zu Werkzeugen der Wissenschaft macht. In ihm und der Gemeinde, die ihn in sich hat, ist die Besorgniß nicht, es möchte das Wissen dem Glauben feindlich und hinderlich seyn, sondern vielmehr die Gewißheit, nothwendig vielmehr sei das Wissen dem Glauben, um diesen zu schützen und zu bewahren, in seiner Reinheit, Freiheit und Kraft. Andererseits wissen die im Glauben Wissenden und als solche über den Glauben hinausgehenden, sich vor allem als Glieder jener Gemeinde, welche sie ausgesendet hat in die Wissenschaft, nicht, daß sie darin des Glaubens verlustig gehen, oder dem Glauben und der Gemeinde der Gläubigen sich entgegensetzen oder entfremden, oder die Wissenschaft an die Stelle der Religion bringen und mit dem Wissen von dem Eitlen und Vergänglichen oder Vergangenen sich aufblähen, sondern als solche, in denen der Geist Jesu Christi sich als den absolut gegenwärtigen weiß und die also auch die Geschichte der Religion als die ewige Gegenwart wissen. Indem so der Geist der offenbaren Religion das Wissen nicht nur an ihm selbst hat, sondern es selber ist, ist durch die wirkliche Wissenschaft erst die Religion vollendet.

§. 16.

Zu allen Zeiten hat daher, nachdem die Unschuld des Glaubens verschwunden war, die Kirche eine Theologie, eine Dogmatik in sich gehabt und es giebt, wie nur Eine christliche Religion und nur Eine Vernunft, so auch nur Eine christliche Theologie. Aber wie der Geist jener sich selbst die verschiedensten Formen giebt, nach dem Bedürfniß der verschiedenen Zeiten, so erscheint auch die Theologie in ihrer Geschichte als eine mannigfaltige, welches die Seichtigkeit so versteht, als habe die Dogmatik selbst, als eine bestimmte, keine Wahrheit und Wirklichkeit, und der Eitelkeit sogar die Einbildung giebt, über jede hinaus zu seyn, als sei jede nur eine wechselnde Ansicht der Zeit und ein Spiel der Subjectivität. Aber sie erkennt nicht, daß die verschiedenen dogmatischen Denkarten und Systeme nothwendige Momente und Bestimmungen sind, welche der Eine Geist der christlichen Theologie sich selbst giebt und welche alle von ihm an ihren Ort gestellet, ihm selbst untergeordnet und in ihm aufgehoben sind.

§. 17.

Die Dogmatik kommt zu sich selbst in dem richtigen und bestimmten Begriffe von sich. Ihr bestimmter Begriff aber ist, ein bestimmter Begriff von der Religion und die dialectische Bewegung dieses Begriffs oder die Wissenschaft von der Religion zu seyn. An dieser hat sie ihren wesentlichen Inhalt, sie selbst aber ist die Theorie der Religion und die Wissenschaftlichkeit somit die wesentliche Form ihres Inhalts. Beide sind nicht auſſer einander; sie verhalten sich zu einander, wie das Wissen und die Wissenschaft.

II.

Vom Inhalt der Dogmatik.

§. 18.

Die Religion ist nicht außer dem denkenden Geiste und in ihr denkend erweiset der menschliche Geist sich in seiner wahrhaftigen Wesenheit. Ihr Element ist das Bewußtseyn und dieses ist nur in ihr, als dem Bewußtseyn Gottes, vollkommen. Sie, als das Licht, ist nur dem Auge Licht und nur im Lichte und vom Lichte aus sieht das Auge. Die seyende Religion nnd der denkende Geist werden eins allein durch den Begriff und dieses ihr Einswerden in dieser Mitte (medium) und Vermittelung ist die Wahrheit der Religion, wie die Wirklichkeit des Geistes.

§. 19.

Die Religion, indem sie die seyende ist, ist ein Denken, aber ein anderes, als das der Wissenschaft. Dieses besteht nicht darin, daß sich das erstere nur in diesem wiederholt, sondern zugleich die Erkenntniß mit enthält, wie sich die Religion und der Geist zu einander verhalten, und wird hiemit die Religion im Geiste zugleich Reflexion. Hiedurch treten beide zu einander in ein inneres und wesentliches Verhältniß. Dieses aber ist zunächst das unmittelbare ganz noch abstracte Ansichseyn der Religion, sodann der Unterschied und die Beziehung der Religion und des Geistes auf einander und endlich die Einheit beider.

§. 20.

Das Ansichseyn der Religion ist die ewige Idee Gottes, eine Macht, welche das Leben beherrscht. Darin ist die Religion nicht verschieden von Gott selbst, dessen Idee sie

ist, d. h. worin Gott sich denkt und gedacht wird. In der Idee Gottes ist Gott, als Geist, sich selber gleich und in allen Geistern und an ihr haben alle dieselbe Macht in sich und über sich, dieselbige Wahrheit, bei der sie unter allen Verirrungen sich wieder orientiren können, wie die einzige Möglichkeit, sich unter einander in Dingen der Religion zu verständigen und zu verstehen.

§. 21.

Dieses geschieht aber wirklich nur so, daß der vorausgesetzte Inhalt der Idee nicht dem Begriffe, als derselben wesentlicher Form, äußerlich bleibt. Das nur an sich seyende ist zugleich das verborgene und das Berufen auf die unbestimmte Idee noch keine Erkenntniß derselben. Nur in diese Idee aufgenommen und in ihr aufgehoben ist der menschliche Geist fähig, Gott zu erkennen. Sein wahres Sicherheben zu Gott durchs Denken ist aber stets zugleich ein Erhobenseyn, das Eingerücktseyn des menschlichen Denkens Gottes in das göttliche Denken Gottes. Eine Einrückung, welche nur vom leeren, abstracten Denken stets für eine Verrückung gehalten werden muß.

§. 22.

Von dieser Seite her ist alle Realität, alles Seyn im Geiste, welches durch seinen Begriff zum Wahrseyn, zur Wahrheit wird. Die Religion ist aber schon an und für sich die Wahrheit, und als solche vollkommen offenbar als christliche. Sie, die auf dem Wege der christlichen Erziehung und Unterweisung ihrem Inhalte nach an ihn kommt, enthält zugleich die bestimmte Aufforderung und Veranlassung, dem gedachten Inhalte selbstthätig nachzudenken mittelst oder in der Vermittelung des Verstandes, der Wahrheit gewiß zu werden, es in der Wahrheit zur Gewißheit zu bringen. Der Verstand, der dieses thut oder er in dieser concreten Einheit seines Thuns

mit der Religion ist Vernunft; sie ist die Erkenntniß der Wahrheit, welche Gott selber ist und hiemit von der Religion nicht verschieden. Nur in und mit ihr kommt der Mensch zur Vernunft.

§. 23.

Die Vernunft, in die Idee Gottes aufgenommen, ist ein göttliches Seyn des menschlichen Geistes, und darin allein liegt die Möglichkeit ihres göttlichen Denkens. Sie ist von der Religion oder der Idee Gottes nicht wesentlich verschieden; und so ein Gedanke Gottes oder gedacht seyend von Gott vermag sie auch nicht nur an Gott zu denken (Andacht zu haben), sondern auch ihn zu denken und zu erkennen.

§. 24.

Alles Erkennen Gottes in der Vernunft beruhet von dieser Seite zunächst auf Mittheilung. Die Religion, in der Vorstellung als an sich seyend betrachtet, ist ein gegebenes. Das Erzeugen derselben im Geiste und durch das Denken ist nur ihre wesentliche Form, nicht ein Entstehen derselben selbst und an sich, sondern nur für uns und in unserm Geiste, also nur das Werden des Geistes und seiner Gedanken für sie. Dieses Werden des Geistes durchs Denken beruhet auf seinem ursprünglichen Seyn oder Geschaffenseyn, nämlich zum Bilde Gottes, welches auch in seinem jetzigen Leben noch die Bedürftigkeit und Empfänglichkeit, und damit zugleich auch die Fähigkeit für die Wahrheit ist. In diesem Bilde (tanquam in speculo) denkend, ist das Denken in der Religion ein speculatives.

§. 25.

Dieses Seyn des Geistes ist das Gleiche in allem Ungleichen, ist das Positive in der Vernunft, welcher Begriff

des Positiven gänzlich verfälscht erscheint in der gemeinen Vorstellung, nach welcher es das Willkührliche und Subjective ist, da es vielmehr das Objective, sich selber gleiche ist. Der wahre Begriff des Positiven ist der von einem Sichselbstsetzen oder einer Position Gottes in der Vernunft, und hiermit alles alleinigen Seyns und Wahrseyns derselben. Ohne dieses Positive, welches zugleich jenes Gegebene ist, kann sie nichts anfangen mit ihrem Denken, mithin selber nicht wahrhaftig anfangen: es muß ihr das Erkennen Gottes zugleich angefangen seyn; ohne selber gesetzt zu seyn, kann sie nichts setzen: die Vernunft führet zum Glauben an Gott nur, sofern sie dazu geführt ist.

§. 26.

Hierin beruhet die göttliche Nothwendigkeit aller Religionswahrheiten, welche sie haben in dem menschlichen Denken zunächst durch ihr göttliches Seyn, welches nicht nur ihr bloßes Ansichseyn, sondern auch ihr göttliches Offenbarseyn ist, nämlich dem Geiste, der eben durch diese Offenbarung erst selber ist. Gott will erkannt seyn, d. h. er hat sich geoffenbaret und es ist das Wesen aller Religionswahrheiten, von Gott geoffenbarte, und an und von Menschen mitgetheilte zu seyn. Aber eben darum, weil Gott erkannt seyn will, muß der menschliche Geist ihn denken. Das diesem Offenbarseyn und offenbaren Seyn entsprechende Denken führet eine innere Nöthigung und Nothwendigkeit, einen innern Zwang mit sich, wodurch sich das wahre Seyn im Denken verräth, und dieses zum Wahrseyn, zur Wahrheit wird (cogitare von cogere).

§. 27.

Die, dem Positiven in der Vernunft, welches das Seyn Gottes ist in ihr Kraft der Idee von sich, sich versagende Erkenntniß muß zu ihrer Verdammniß im Rega-

tiven stehen bleiben, weiß nur zu sagen, was Gott nicht ist, hat aber, was sie auch auf diesem Wege noch von der Wahrheit begreift, nur daher, daß es das Negative vom Positiven ist, mithin nur das Voraus-Setzen von diesem ist, welches das unbegriffene, dahin gestellte, im dunkeln Jenseits der Erkenntniß gelassene Setzen Gottes ist.

§. 28.

Darin ermangelt das subjective Denken alles wahrhaftigen Inhalts, aller Objectivität, bringt es nicht zu wahren Erkenntnissen, sondern nur zu Annahmen, Meinungen und eigenen Gedanken. Alle Lehren der Religion, welche dieser ihrer Natur nach Zeugnisse sind, welche die Religion von sich, ihrem Seyn und Wesen ablegt in unserm Denken und womit sie uns überzeugt, sind nur so wahr, als Gott ist, d. h. aber auch, als er wahrhaft erkannt ist. Denn ist allerdings die Idee Gottes ihre höchste Sanction und alles Denken nur so wahr, als sie darin gegeben und nicht aufgegeben ist, welches letztere nur der Act des leeren menschlichen Denkens ist; so gehört doch zur begriffenen Idee eine Bewegung des Begriffes, wodurch die unbestimmte Idee erst zur bestimmten oder zur Wahrheit wird.

§. 29.

Aeußerlich entspringt hieraus die Forderung, in allen Gedanken an Gott würdig von Gott (θεοπρεπως) zu denken, welches die Uebereinstimmung des menschlichen Denkens ist mit dem göttlichen Seyn, und die Wahrheit in aller Religion. Diese Wahrheit aber, welches nur die der Vorstellung ist, hat ihre Gewißheit lediglich im Begriff, welcher nicht bloß die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seyn ist, sondern die Einheit beider. Die Vernunft, nur ihr eigener Begriff und nicht zugleich begriffen in und von der Idee Gottes, die sich selbst überlassene Vernunft

nunft, und hiemit das von Gott verlassene menschliche Denken, ist nur zu geneigt, alle seine eigenen Erfindungen, Armseligkeiten und Unwürdigkeiten auf das göttliche Seyn und Wesen zu übertragen und jene in dieses hinein zu denken, d. h. so zu thun, als hätte es sie darin gefunden.

§. 30.

Weiter hat jene Forderung den Sinn, daß die Vernunft, um zu sich selbst zu kommen, zu Gott komme, seinem Ansehen folge und sich ihm, als Object subjicire. Diese ihre Hingebung ist ihr Gewinn, dieser ihr Gehorsam ist ihre ganze Macht und Herrschaft. Die Vernunft, die an Gott ihren Ursprung und Urheber (auctorem) hat, macht alle Religion zu einem Glauben an diese Auctorität, zu einem Auctoritätsglauben. Dieser ist nicht mehr der Glaube des Unmündigen, sondern des Wissenden, schließt also das freie Forschen und Untersuchen ein. Jene wesentliche Bestimmung im Begriff der Religion ist so wenig beeinträchtigend für die Vernunft, daß sie vielmehr selbst nur darin anfangen, das Erkennen Gottes beginnen, fortsetzen und vollenden kann. Nur eine Vernunft, die sich um das Seyn und Wahrseyn ihrer Gedanken nicht bekümmert, kann sich dieser Auctorität entschlagen und eine solche ist keine.

§. 31.

Wie es mit dem Göttlichen an sich ist, als einer Macht über uns, im Glauben an welche die Vernunft selbst erst beginnt und nur besteht, und welches auch sonst den Sinn hat, daß alles Wissen von der Religion nur in ihr, als dem Glauben entstehen und bestehen kann, so ist es auch mit dem Göttlichen im Menschlichen und der dadurch begründeten menschlichen Auctorität. Nicht darum ist das Göttliche als das Wahre zu verwerfen, weil es menschlich geworden oder der Glaube an menschliche Auctorität an und für sich und

als solcher oder unbedingt zu verschmähen. In diesem Sinn ist vielmehr die Protestation gegen den Glauben an die Auctorität eines Menschen unchristlich, weil sie den Glauben an Jesum Christum selbst von sich ausschließt. Es kann vielmehr vernünftigerweise damit nur ein solcher Glaube an fremde Auctorität gemeint seyn, der alle eigene Einsicht, alle freie Prüfung und Untersuchung verschmäht, und nur gegen eine solche Auctorität, die gar keine ist, hat die Protestation ihre Berechtigung und Wahrheit.

§. 32.

Ist die Religion in ihrem Ansichseyn, wie allgemein zugegeben wird, eine Wahrheit, so kann auch nur von denen, welche überhaupt an keine Wahrheit, und somit auch nicht an Gott, der die Wahrheit selber ist, glauben, geläugnet werden, daß der Mensch sie nicht machen oder erfinden, sie durch sein Denken nicht erst zum Seyn an sich, bringen, sondern ihr, der ewigseyenden nur nachdenken und denkend sich auf sie einlassen kann. Erst in diesem Anerkenntniß kann und soll denn aber auch die Erkenntniß für sich entstehen und die an sich seyende Wahrheit auch für ihn, den menschlichen Geist seyn und er derselben theilhaftig werden. Hiemit aber geht die Religion als göttliche Wahrheit zugleich aus ihrer concreten Unmittelbarkeit heraus, in der sie bloß ihrem absoluten Inhalt nach vorgestellet ist, in der sie also auch noch die abstracte Identität oder das Abstractpositive und Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung hat.

§. 33.

In dieser concreten Unmittelbarkeit kann die Religion nicht bleiben und es ist ihre innere Begriffsbestimmtheit selbst, welche sich darin fortbewegt. Ihre Verwirklichung selbst hebt erst darin an, daß jene Form des Ansichseyns und der Unmittelbarkeit aufgehoben wird und sie sich in

den Gegensatz des allgemeinen Ansichseyns der Religion und des besondern Fürsichseyns derselben begiebt, und hiedurch in ihrem unmittelbaren Seyn dem Denken gegenständlich wird. Als das Fürsichseyn aber ist sie die Religion in ihrer Subjectivität und Zuständlichkeit, in welcher sie sich erst zum ebenso objectiven, und hiemit erst wahrhaft concreten Daseyn bestimmt. Es ist demnach jetzt die Aufgabe, was hier zunächst in der Vorstellung gegeben und an sich das Wahre ist, in seinem für sich, im Elemente des Geistes zu fassen und das Werden desselben im Denken, oder die Religion in ihrer Sub- und Objectivität zu erkennen.

§. 34.

Die erste und allgemeinste Zuständlichkeit, in der die Religion erscheint, ist das Gefühl. Es ist an sich die vollkommenste Unbestimmtheit und fähig, das Verschiedenste und Entgegengesetzte als Inhalt in sich aufzunehmen. Es ist die reine Receptivität. Bestimmt durch etwas, was an sich nicht Gefühl, ist es zugleich die stärkste Bestimmtheit des Geistes und der Religion. Es ist in seiner Ursprünglichkeit nichts weiter, als Gefühl des Ich, und hat daran seinen ganzen, bewußtlosen Inhalt. Aus der Natur stammend ist es ursprünglich nichts als Naturgefühl. Ein Gefühl Gottes, oder ein religiöses Gefühl in dieser Unmittelbarkeit kann nicht seyn: Gott kann so wenig gefühlt als erfahren werden.

§. 35.

Das Gefühl, als religiöses, ist vermittelt durch den Gedanken und in dieser Form ein wesentliches Moment an dem Begriffe der Religion. Es ist in dieser Gestalt nicht nur die erste unmittelbare, concrete Erscheinung der Religion, in der sich noch nichts gesondert oder geschieden hat, und diese in solcher Form die Religion des Kindes, sondern es liegt auch in der Bestimmung der Religion, den

Gedanken mittelst des Gefühls zur Wirksamkeit auf die Welt, zur Gestaltung des innern und äußern Lebens, zur Beherrschung und Unterwerfung der Sinnlichkeit zu bringen. Nur im Gefühl wird die Religion individuell, zur Religion des Einzelnen. Hiezu gehört, daß sie mittelst des unendlichen Gedankens im Gefühl das Endliche und Sinnliche bestimme.

§. 36.

Ob aber wohl selbst der abstracteste Gedanke sich nie ganz aller Zuständlichkeit entschlagen kann, und das Gefühl selbst in der dumpfesten, sinnlichen Rohheit noch wenigstens den Schein und Schatten des Gedankens an ihm hat, also in allen Gestalten von der untersten Stufe der rohesten Superstition bis zur höchsten Verfeinerung und Verklärung hinauf der Sitz, d. h. die Erscheinung, das Daseyn der Religion und derselben Subjectivität ist, so ist es doch, als Gefühl, nicht die Quelle und das Prinzip derselben, sondern vielmehr ist es das Gemeinsame aller Gefühle, daß darin auf allen Stufen der Geist und in und mit ihm die Religion und Vernunft nicht mehr in und bei sich selbst, sondern außer sich ist.

§. 37.

Ob daher das Gefühl der Religion reiner oder unreiner sei, hängt durchaus ab von dem Maaß, in welchem das Sinnliche und Uebersinnliche darin beisammen ist und eins das andere bestimmt und überwiegt. Weil darin die übersinnliche, sich selber gleiche Idee mit dem Sinnlichen und Zufälligen beisammen, und das Gefühl ein unwillkührlich Bestimmtseyn ist und eine bloße Form, so läßt sich ein rechtes Maaß nie angeben im Begriff, sondern der Fühlende oder der Gefühlsmensch hat sich darin ganz particularisirt und isolirt. Es ist dieser seiner Natur nach, wenn der Fühlende nicht über sein Gefühl hinausgeht und in die

Welt des Gedankens zurückkehrt, die Auflösung aller Gemeinschaft und gegenseitigen, vernünftigen Verständigung.

§. 38.

Muß nun die Religion, um in der Welt zu seyn und zu wirken, auch das Gefühl afficiren und bestimmen, so ist es doch nicht ebenso wesentlich, d. h. ihrem Begriff gemäß, sich durch das Sinnliche und Endliche bestimmen und afficiren zu lassen, sondern dieses ist nur ihre Bedingung und Beschränkung, und es widerspricht ihrem Begriff, diese Bedingtheit und Beschränktheit mit allen natürlichen Beschaffenheiten und Endlichkeiten des Menschen zu ihrem Mitelement zu machen, ja sie nur in dieser innern Concrescenz mit diesen, als ihrer wesentlich andern Seite anzuerkennen.

§. 39.

Das Gefühl hat in seiner reinen Natürlichkeit seinen Ausgangspunkt am Sinn, welcher als äußerer Sinn die Sinnlichkeit, als innerer Sinn die Gemüthlichkeit ist. Von der erstern Seite zieht das Gefühl die ganze Sinnenwelt in sich hinein, von dieser ist es auch der Vernunft zugänglich und die Möglichkeit der Vernunft. Im Gemüth ist das Sinnliche, welches der Mensch mit dem Thier gemein hat, aufgehoben. Diese Aufhebung macht alle Gefühle als Gemüthsbewegungen zu sinnlichen, und im Vergleich mit der Religion und der Vernunft, als dem Licht und Leuchtenden, zu dunklen und trüben Gefühlen. Das Hineinspielen jenes Lichtes in diese Finsterniß und das Zusammenseyn beider im Gefühl, ist das Mystische. Das Gefühl kann seine Abkunft aus dem Natürlichen und Sinnlichen nicht verläugnen, und es ist wahres Abhängigkeitsgefühl, nämlich Gefühl der Abhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit, und deshalb unfrei, den Geist beschränkend und niederdrückend, und so wenig das Prinzip der Religion, daß vielmehr, wo

diese ist, die Abhängigkeit aufgehoben, das Gefühl befreit und erhoben, sie das befreiende und erhebende ist.

§. 40.

Ist der Mensch mit seinen Gefühlen oder als Gefühlswesen noch in der drückenden Abhängigkeit von der Natur und Sinnlichkeit und somit der natürliche, fleischlich gesinnte Mensch, sein Gefühl also in Beziehung auf die Religion noch ein unwahres und unlauteres, so werden sie hingegen zu wahren und lautern Gefühlen erst, wenn er über diese Stufe hinausgekommen, ein verständiges und vernünftiges Wesen geworden: denn nur vom Verstande und Gedanken aus giebt es auch dem Inhalt nach wahre Gefühle, religiöse und sittliche, und auf allen Stufen des sinnlichen und gemüthlichen Lebens ist die Wahrheit des Gedankens allein die Wahrheit und Rechtmäßigkeit der Gefühle; was über dem Denken und Verstande hinaus noch mehr im Gefühl seyn soll, ist das rein Subjective, Eitle und Willkührliche.

§. 41.

Ebendarum sind auch beide, Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit in der Religion, als Zustand des Menschen, nur aufgehobene Momente; in dem Menschen, so wie er zu Verstande kommt, geht das Sinnliche und Gemüthliche in das Verständige über und dieses ist das Denken, das eigentliche Element der Religion, die, als die wahre, nicht die Religion des Gefühls oder Gemüths, sondern die Religion des Geistes und der Wahrheit ist. Es kann demnach der Geist nur sich und die mit ihm identische Idee aufsuchen in allen Gefühlen, um wieder zu sich selbst zu kommen und danach allein, ob er mehr oder weniger frei gelassen oder gebunden war durch das Sinnliche oder Vernunftlose, die Dignität aller Gefühle bestimmen. Statt, wie häufig gewähnt worden, durch diesen Uebergang in den Gedanken oder des Gedankens in das Gefühl an Inhalt, Werth und

Vortrefflichkeit zu verlieren (l'homme en commencant à penser, cesse de sentir. Rousseau. Jacobi.) hat das Gefühl ebendarin nur seine Wahrheit.

§. 42.

Das endliche, begrifflose Denken, indem es der Religion an dem Gefühl ihren ganzen Inhalt giebt, kommt nothwendig dahin, daß ihm das Endliche, Zeitliche und Subjective, und somit das Eitle und Willkührliche darin mit dem Unendlichen, an sich Seyenden und objectiv Wahren ganz gleichgültig wird, und es den Unterschied beider nur so aufheben kann, daß es beide gleichgültig gegen einander macht. Daher in solchen Vorstellungen das Endliche und Subjective ganz als das Unendliche und Objective und dieses als jenes erscheint, welches auch wohl ganz offen zu Tage kommt in der vorausgesetzten oder ausgesprochenen Ueberzeugung, daß das Ewige und Göttliche nicht an sich sei oder, was dasselbige, nicht zu erkennen sei, sondern nur im Gefühl und als solches erscheine und dieses die alleinige Form der Wahrheit von jenem sei, da es vielmehr, in Absicht auf die Erkenntniß der Wahrheit, die untergeordneteste und schlechteste Form derselben ist.

§. 43.

Wenn, zumal nach eingerissener Leerheit des Denkens in der Religion und nach geschehener Ausplünderung seines Gebietes, dem Geiste natürlich nichts übrig bleibt, als das Sehnen, und seine Wahrheit ihm nun ein leeres Jenseits geworden ist, dem kein Inhalt entspricht, er aber in dieser Leerheit nicht bleiben und es dem Leben im Glauben Bedürfniß werden konnte, sich in trübe Gefühle zu flüchten und zu versenken und den Glauben, aus dem Reiche des Gedankens verstoßen, wenigstens im Gefühl noch unterzubringen, dann aber die sinnlich dunkele Massenhaftigkeit desselben zum Mitinhalt der Religion selbst gemacht wird,

so mußte man allerdings das gegen die unendliche Verarmung des Geistes für einen wirklichen Fortschritt halten, daß man nun wieder doch ganz von vorn und bei dem Kindischen anfangen und sich in eine trübe Mystik versenken konnte. Aber es ging hieraus zunächst die merkwürdige Erscheinung hervor, daß diese Frommen (Mystiker, Pietisten) mit jenen Unfrommen (Rationalisten, Nihilisten) dieselbige Verzweifelung an der Wahrheit der Religion an sich und im Elemente des Denkens und Wissens theilten, und beide gemeinschaftlich ihre Sache auf Nichts stellten: denn kann wohl die Wahrheit, die an sich nichts ist, d. h. unerkennbar ist, noch etwas für uns seyn?

§. 44.

Die andere, dem Gefühl höhere und dem Begriff der Religion entsprechende Zuständlichkeit hat die Religion im Denken. Es ist Bewußtseyn, wenn es die wesentliche Form des Ich hat, und wird somit ein sich seiner selbst bewußtes Seyn. Diese Reflexion in sich macht das Denken zum Selbstbewußtseyn. Was nun bereits im Sinn, als Sinnlichkeit und Gemüthlichkeit war, das Denken, aber als ein ganz abstract unmittelbares, von Gefühl und Gemüth noch nicht verschieden, also nur der Möglichkeit nach und noch nicht wirklich gesetzt, das ist das Denken wirklich als Verstand. Anhebend im Sinn und Gemüth hebt er sich selbständig daraus hervor; in ihm ist der Geist in seinem eigenen Elemente und er erhebt auch die Religion aus der Natur- und Nebel-Welt trüber Gefühle in die lichtvolle und heitere Region des Gedankens.

§. 45.

Es ist der wesentliche Begriff der Religion, ein Gedanke und nur im Denken zu seyn. Nur im Verstande wird das ihm niedere und höhere, die Natur sowohl als die Re-

ligion, ihm klar und offenbar. Wie alle Ausschweifungen des Gefühls dadurch verhindert und die Religion nur mittelst des Verstandes zu einem wahren und würdigen Gefühl werden, und die Subjectivität recht bestimmen kann, so kann sie auch in sich selbst nur als Gedanke Wahrheit haben und der Form des Verstandes sich nicht entschlagen. Nur eine Herzens- oder Gefühls-Sache ist sie die in die Sinnlichkeit versenkte, dumpfe Wahrheit, und kann ebensowohl auch Lüge, Aberglaube, Heuchelei und dergl. seyn. Als reine Negation des Denkens und als das unbestimmte nimmt das Gefühl das Unwahre und Schlechte eben so sehr für das Wahre und Gute, als das Wahre und Gute für das Unwahre und Schlechte.

§. 46.

Die Wahrheit des religiösen Gefühls ist also nicht dieses, sondern der Gedanke, und dieser in seiner Unmittelbarkeit ein betrachtendes Thun, das an dem in der Religion gegebenen seinen Gegenstand hat. Als Betrachtung aber hat sie die Bestimmtheit des Denkens an ihr, es wird darin an Gott gedacht, sie ist Andacht. In ihr zeigt sich die Religion in der concreten Unmittelbarkeit des Seyns und Denkens, welche erst im Bewußtseyn, in der Reflexion auseinander treten. Der Erscheinung nach kommt das Denken aus dem Gefühl her, und dieses verknüpft sich dann selber auch, in dem Gedanken, der Andacht; in Wahrheit aber ist der Gedanke der Grund des religiösen Gefühls, daher er wohl, um sich wirksam zu erweisen, aber nicht an sich, um Wahrheit und Gewißheit oder gewußt zu seyn, des Gefühls bedarf, dieses hingegen ohne ihn nichts ist.

§. 47.

Allein es kann der Verstand auf der Stufe des Denkens an und für sich stehen bleiben, von allem Seyn ab-

strahiren und sich auch in der Religion auf die Erkenntniß der Erscheinungen, und auf das Denken des Denkens oder seine eigene abstracte Form beschränken. Er kann auf die ihm wesentliche Form der Reflexion in sich beschränkt, das Ich und dessen Bewußtseyn nicht blos zu einer wesentlichen Bedingung aller Wahrheitserkenntniß und Religion, sondern auch an und für sich zum Prinzip und Grunde der Religion selbst machen, und diese usurpirte Selbständigkeit schlägt sodann nothwendig nicht nur zur Verkennung der Religion, sondern auch zur Verfälschung des ganzen Gebietes der Erkenntniß des Geistes um.

§. 48.

Solchem abstracten Denken bleibt das Seyn oder das Gedachte ganz äußerlich, Begriff und Gegenstand erreichen einander nicht; der Begriff stimmt wohl überein mit dem Gegenstande, aber sie bleiben im Unterschiede gegen einander stehen und in der Beziehung auf einander. Ueber dieses Relative, Bedingte, Endliche hinaus bringt es der abstracte Verstand nicht. Die Wahrheit der Religion aber ist nicht eine relative, sondern absolute Wahrheit: denn Gott, dessen Erkenntniß sie ist, ist nicht ein Relatives oder Bedingtes. Auf sich also, als abstracten Verstand beschränkt, bleibt dem Verstande die Religion äußerlich, fremd und fern.

§. 49.

Wenn so der Begriff und die Vernunft nur die eine Seite von sich, das Denken, geltend macht, und die Subjectivität des Denkens, das hin- und her-fahrende räsonirende Denken zur Herrschaft kommt, dabei aber auf allen objectiven Gehalt verzichtet und alle Wahrheit nur in das Denken und Gedachtwerden, in die Möglichkeit und Abstraction oder Gedankenbildung gesetzt wird, so verwandelt sich der unendliche Inhalt der Religion in endliche, menschliche

Gedanken und Satzungen, und es entsteht jene niedere Dialectik des abstracten Verstandes, welche die Auflösung des Gegensatzes in die Gleichgültigkeit, und von der Sophisterei nicht verschieden, nämlich nur die Kunst ist, der Wahrheit Herr und Meister zu werden, ohne ihr irgend eine Herrschaft über sich zu vergönnen.

§. 50.

Beschränkt mit seiner Erkenntniß auf das Sinnliche oder Empirische und auf das Nichtsinnliche oder abstract Logische, verhält sich der Verstand gegen das Uebersinnliche rein negativ und formal, und es entsteht auf diesem Standpunkte nothwendig die Lehre, daß das Seyn, das Ding an sich, das Absolute schlechthin unerforschlich sei. In dieser Negation kann er aber nicht stehen bleiben und so geschieht, daß er nicht nur seine Endlichkeiten, Abstractionen und Räsonnements, die er selbst für ein Nichtwissen von Gott ausgiebt, und somit Unwahrheiten sind, an die Stelle der göttlichen Wahrheit setzt, sondern auch, daß er der übersinnlichen Wahrheit sich entziehend, sich zugleich gegen dieselbe kehrt, sie, zu der er Kraft der Vernunft nicht aus allem und jedem Verhältniß herauskommt, verläugnend zugleich läugnet an und für sich, und um sie doch noch zu haben und zu behalten, sie selber zu etwas ganz Endlichen, zu etwas Sinnlichen und Nichtsinnlichen macht.

§. 51.

Das ganze Gepräge der Wahrheit der Religion ist dem abstracten Verstande sein Fürwahrhalten. An diese rein formelle Bestimmung hält er sich. Die unterste Stufe dieses Fürwahrhaltens aber ist der Wahn, das vollkommene Gegentheil der Wahrheit: das leere Denken nimmt ohne alle Beziehung auf das Seyn die Stelle desselben ein, meist sich beschränkend und berufend nur auf das un-

mittelbare, dumpfe Gefühl. Ohne Verstand wird der Wahn zum Wahnsinn; darin hat der Geist seinen Verstand und somit sich selbst verloren. Mit der Affection des Willens verbunden, wird der Wahn zur Lüge; beides wird zum Läugnen der Wahrheit, wenn es an dieser einen Widerspruch und Widerstand findet. Da besonders in der Lüge das Bewußtseyn der Wahrheit in irgend einem Grade vorhanden und auch im Wahn die Negation selbst nicht ganz ohne die Affirmation möglich ist, so ist das Abläugnen immer zugleich ein Anlügen.

§. 52.

Die zweite Stufe des Fürwahrhaltens ist die Meinung, welche als solche weder wahr noch falsch ist, sondern zufällig auch das Wahre und Rechte treffen kann. Sie begnügt sich mit der unbestimmten Möglichkeit und dem Wahrscheinen oder dem Schein, den das Denken des Seyns von sich wirft. Das Meinen, als nur in der Subjectivität wurzelnd, will nur das Mein des Ich durchsetzen, und bekümmert sich um die Objectivität und Wahrheit nicht. Die Willkühr und das Belieben ist ihre ganze Wahrheit. Es wird daher in der Verstandesreligion, wie in der Gefühlsreligion, jede Widerlegung als unsanfte Berührung des Individuums empfunden, und der Kampf für die Wahrheit bald nichts als Kampf der Partheyen. Die Meinung kennt die Wahrheit gar nicht anders, denn als Partheysache. Wer die Religion für eine Meinung hält oder für eine Sammlung von Lehrmeinungen, hält sie für nicht viel mehr oder besser, als für einen Wahn. Was dieser ist im dunkeln Gefühl, ist jene im hellen, abstracten Verstande. Der große Trost der Flachheit ist, es sei doch alles nur Ansicht und Annahme (das Angenehme, Wahrnehmbare); zur Einsicht gelangt sie nicht. Es ist aber dieses auch das Gebiet des scharfsichtigen Zweifelns und Kritisirens, wodurch

das Feld der Religion mit dem wuchernden Unkraut des endlichen Denkens überzogen und das Ich auf den Thron erhoben wird. Scharfsinnig genannte Gedanken, Muthmaßungen, werden so wohlfeil, daß der beschränkteste Verstand dergleichen erfinden kann, und Niemand zuletzt mehr fremde, sondern nur seine eigenen haben will.

§. 53.

Die dritte Stufe des Fürwahrhaltens ist das Ueberzeugtseyn, an und für sich, d. h. seinem wahren Begriff nach die nothwendige Form alles Wissens und aller Erkenntniß der Wahrheit, allein wesentliche Form lediglich durch ihre Einheit mit dem Wesen, d. i. mit dem Begriff. Ohne diesen und dessen Gehalt wird die Ueberzeugung zu einer leeren Form und zur Hülle aller Wahngedanken und bloßer Meinungen herabgesetzt. Abgesehen vom Inhalt und dessen Wahrheit durch den Begriff, ist die Ueberzeugung eine bloße Gaukelei, Selbstverblendung und Vorspiegelung, wie denn (im Intellectuellen) kein Thor, und (im Moralischen) kein Verbrecher ohne seine Ueberzeugung ist. Tiefer ist daher der Protestantismus von seinen angeblichen Verfechtern nicht herabgewürdigt worden, als durch das Vorgeben, er sei nichts weiter, als das Ueberzeugtseyn, die Ueberzeugungstreue, wobei also das subjective Maaß der Geisteskraft und Geistesthätigkeit, und sey es auch das schwächste und schlechteste, zum Gepräge seiner innern Wahrheit erhoben wird.

§. 54.

In dieser Sphäre des bloßen Fürwahrhaltens, der Negation, der Skepsis und Kritik sich erweisend, kann der Verstand wohl verhindern, daß die Superstition als Religion erscheine, aber nicht so, wie dem Aberglauben, auch dem Unglauben steuern und entgegenwirken. Auf sich selbst vielmehr und sein endliches Denken sich beziehend, ist er, nach

der ihm höhern Region, der Seite der Religion hin, der Unglaube selbst. Wie in der Gefühlsreligion, so ist auch in der Verstandesreligion das Ansichseyn der Religion nichts; es ist für die bloße Vorstellung, wie für das Gefühl, ein Jenseits, schlechthin unbegreiflich und unerforschlich. Der Verstand hat so wenig als das Gefühl einen wahrhaftigen Begriff von dem unendlichen Inhalt der Religion, sondern er nimmt diesen nur als das Aeußerliche des Glaubens, als eine todte Geschichte, an der er sich hin und her bewegt. Nicht in ihrem Seyn in sich selbst, sondern nur in ihrem Seyn in einem andern, d. i. in ihrem Daseyn und Wirken, in ihrer geschichtlichen Erscheinung in Gefühlen, Definitionen und Formeln wird sie noch anerkannt, die Theologie aber in eine Registratur und Beschreibung derselben verwandelt. Der Verstand, statt fortzuschreiten zur Vernunft, kehrt sich um, setzt das trübe Gefühl als den Inhalt der Religion, um in ihm nach Belieben und Willkühr sich zu ergehen.

§. 55.

Wie nun aber auch diese Denkweise noch auf ihre Art mit dem objectiven Wesen der Religion in Berührung komme, sei es im Gefühl oder in der Lehrmeinung, in der Sittlichkeit oder sonstiger Wirkung, so wird sie in allen Gestalten für etwas dem Geiste ursprünglich Fremdes gehalten, indem das Ich nur im Unterschiede von ihr, nur im Gegensatze zu ihr sich zu behaupten weiß, welches der Eitelkeit sogar ein vornehmes Ansehen giebt, als über dergleichen längst hinweg, indem sie, die Religion als etwas ihr ganz äußerliches betrachtend, derselben gewissermaßen ganz los geworden ist. Die Religion an und für sich wird nicht nur insofern nur für einen Geist gehalten, als dieser ein Gespenst ist, welches in menschlichen Gefühlen und allerlei heiligen Büchern und seltsamen Erscheinungen herumgeht, sondern

auch für ein Todtes, für einen Kadaver, dessen einzelne Bestandtheile im Spiritus eines Gedankens aufbewahret und vorgezeigt werden, und dessen Anatomie und Sectionsbericht die Dogmatik ist.

§. 56.

Wenn nach einer that- und lebensreichen Zeit in der evangelischen Kirche bald jenes dürre, geistlose Formelwesen einbrach, dessen Prinzip eben der leere Verstand und das endliche Denken war, das sich nur darin gefiel und genügte, die freie, göttliche Wahrheit in eine Menge kleinlicher Gedanken und beschränkter Formeln einzuzwängen, ja diesen ganz den Gehalt und die Bedeutung von jener zu geben und sie in eine innere und wesentliche Verbindung damit zu setzen: so war es allerdings eine Wohlthat und ein wohl begründet Recht, welches der freie Geist sich in der Aufklärung nahm, daß er in ihr das Prinzip der freien Bewegung des Geistes und einer geistigen Religion geltend machte, und jene endlichen Bestimmungen und spitzfindigen Definitionen und Formeln als unwürdige Fesseln des Geistes und als unbegründete Auctoritäten zerbrach, wodurch die Wahrheit mehr verfinstert, als erkannt wurde.

§. 57.

Allein es hat sich zur Genüge gezeigt, daß dieses aufklärende und in sich selbst aufgeklärte Denken dem Prinzip und Ursprung nach ganz dasselbige war, als welches es bestritt, daß es dieses nur that mit den Waffen des leeren Verstandes und des endlichen Denkens, und sich in jener polemischen Richtung und als abstracter Verstand nur gegen alle und jede Bestimmtheit kehrte, auch gegen die, welche nicht endlichen Ursprungs, sondern die Bestimmung und Bestimmtheit der göttlichen Wahrheit selber ist. Auf diesem Wege hat es denn selber die Kluft zwischen dem Denken

und Seyn immer weiter aufgerissen, und zuletzt nichts als seine eigene inhaltsleere und hohle Form des Fürwahrhaltens und der Vorstellung übrig behalten, und ist es selber ganz negativ, schaal und kahl geworden, bis es endlich, in sich selbst ganz verkommen und an sich selbst verzweifelnd, in den neuesten Zeiten wieder am Sinn und Gefühl festes Land, und ein nothdürftiges Unterkommen fand, und auf die Erkenntniß des Wesens Gottes verzichtend, sich fortan nur mit den endlichen Thatsachen, an denen der Saum der Religion hingestreift, oder mit der Historie zu beschäftigen beschloß.

§. 58.

Es ist nun endlich noch die Einheit der beiden Seiten des Begriffes der Religion, ihres Seyns an und für sich und für uns zu erkennen. Es ist der wesentliche Anfang des Wissens in und von der Religion, beide Seiten als gleich wesentlich in derselben zu betrachten, und das vom Erkennen geschiedene Seyn, wie das vom Seyn geschiedene Erkennen als Abgründe der Nichtigkeit und Unwahrheit einzusehn. Die Unmittelbarkeit der Religion an und für sich und ihre Wahrheit für uns ist aber allein vermittelt durch den Begriff, und er ist diese Vermittelung selber. In ihm ist zunächst die abstracte Unmittelbarkeit und Einheit der Religion und des Geistes oder ihres Seyns und Denkens aufgehoben und der Unterschied derselben aufgezeigt, aber auch dieser aufzuheben und in die Einheit zurückzuführen, welche nicht mehr jene abstracte und unmittelbare, sondern die vermittelte und gewußte ist. Es sind demnach alle Momente des Seyns der Religion nur Bestimmungen ihres wahren Denkens, wie alle Bestimmungen ihres wahren Denkens nur Bestimmtheiten ihres wahrhaftigen Seyns. Die christliche Religion lehrt dieses in der Vorstellung, daß nur durch die Einigung und Einheit des menschlichen Geistes mit dem

göttlichen jener aller Erkenntniß Gottes und der göttlichen Wahrheit fähig sey, und nur darin ist der menschliche Geist der **vernünftige**.

§. 59.

Die Vernunft ist ihrem wesentlichen Begriff nach Bewußtseyn. In diesem ist zunächst begriffen die Möglichkeit der Vernunft. Die Aufgabe desselben aber ist, daß die Vernunft sich darin verwirkliche. Aus der Möglichkeit bewegt sie sich im Bewußtseyn in die Wirklichkeit durch die Momente des sinnlichen und abstracten Bewußtseyns. In jenem ist das Object ein anderes, als das Bewußtseyn selbst, ein gegen dieses Negatives, Bewußtloses: beide, Gegenstand und Bewußtseyn sind andere gegen einander. In der Form des sinnlichen Bewußtseyns als Gefühl und Wahrnehmen durch die Sinne beginnt die Vernunft ihre äußerste Bewegung und Entwickelung. Dem **Wahrnehmen** aber ist noch vieles gewiß, was doch nicht wahr ist, sondern nur für das **Wahre genommen** wird.

§. 60.

Das zweite Moment im Bewußtseyn ist Beziehung des Bewußtseyns und Gegenstandes auf einander, wodurch sich das Subject im Bewußtseyn das Object aneignet und es versteht. In dem Verstande wird nicht nur der Gegenstand wahrgenommen und erfahren, und dieses Erfahren ist auch nicht mehr bloß ein äußerliches Notiznehmen und Kennen, sondern zugleich ein innerliches Erkennen. Der Verstand bringt das Object an sich, indem er es in seiner Natürlichkeit, Gesetzmäßigkeit, Brauchbarkeit beobachtet und versteht. Aber auch auf dieser Stufe ist die Vernunft, obwohl gegen das sinnliche Bewußtseyn fortgeschritten, noch nicht über ihre bloße Möglichkeit hinaus, noch nicht die wirkliche Vernunft. Als Verstand weiß die Vernunft wohl, daß etwas

ist und wie es ist, aber daß es auch nothwendig sey, und so und nicht anders seyn müsse, ist ihm verborgen. Das Erkennen des abstracten Verstandes ist noch nicht das der Wahrheit, und somit selbst noch nicht das wahre.

§. 61.

Das Bewußtseyn als wirkliche, und hiemit erst sich vollkommen verwirklichende Vernunft hat nicht nur den Gegenstand in sich, sondern auch sich in ihm und in dieser Unmittelbarkeit ist der Gegenstand selbst erst ein vernünftiger, hat die Bestimmung des vernünftigen Seyns oder Vernünftigseyns. Indem aber das Bewußtseyn in seinem Gegenstande ist, ist auch das Bewußtseyn nicht mehr das leere, abstracte Denken, sondern in seiner Wirklichkeit, das vernünftige Bewußtseyn, in seinem Gegenstande und zugleich von ihm erfüllt. In einander übergehend gehen sie beide, Bewußtseyn und Object in einander ein, und diese Einheit beider ist das Wissen. In ihm erst ist das Wahre das Gewisse und somit auch das Gewisse als das Wahre nie ohne ein Wissen.

§. 62.

In diesem Wissen, welches das speculative ist, sind die ersten beiden Arten des Wissens, im Gefühl und im Verstande, zu Grunde gegangen, d. h. in ihren wahren Grund zurückgegangen und es allein ist die Wahrheit jener beiden Wissensarten. In ihm erst kommt das Denken über das Endliche hinaus und hört auf, selber ein endliches Denken zu seyn. Je mehr daher der Geist aus seinem Außersichseyn (im Endlichen, in der Natur, im Gefühl) erwacht wie aus einem dumpfen Traum (denn alle Religion des Gefühls ist die Religion des Traumes) und im Selbstgefühl (im Bewußtseyn und Vorstellen) zu sich selbst kommt (denn das Element der Vorstellung und des Bewußtseyns ist schon

eine wesentliche Bedingung der reineren und wahrhaftigen Existenz des Geistes), um so mehr ist er endlich in und bei sich selbst nur im Element des Wissens, als seinem wahrhaftigen, d. i. allein Wahrheit habenden Elemente, von wo aus auch alle, wenn noch so dürftige und entstellte, aber auch alle wahrhaftige Wahrheit im Gefühl und der Vorstellung ist. Die wahre Religion ist allein die des Geistes: in ihm allein gewinnt sie eine ihrem wahren Wesen adäquate Zuständlichkeit.

§. 63.

Das, was in allem Wissen positiv gewußt wird, ist die Wahrheit. Sie, das an und für sich Seyende wird von der Vorstellung und dem gemeinen Bewußtseyn als ein ganz jenseitiges gedacht. So wird auch Gott wohl als die Wahrheit gedacht und die Wahrheit ist somit in dieser Vorstellung Gott selbst. Allein schon diese Anerkenntniß, wozu es der Anfang des Denkens im Vorstellen bringt nach dem wesentlichen Inhalt der Religion selbst, welche lehrt, daß Gott die Wahrheit sey, hat in sich die Nothwendigkeit der Erkenntniß, daß das Wahre nur sey im Wissen, und als solches, und somit nicht mehr ein jenseitiges. Das Wissen aber hat zu seiner Vermittelung den Begriff. Entweder also ist die Wahrheit nicht und Gott, von ihr nicht verschieden, gar nicht, oder sie kann gewußt und begriffen werden. Denn die Anerkenntniß Gottes, welche sich nur abstract und scheinbar allein auf das Daseyn beziehen soll, wobei man es gern bewenden lassen möchte, macht nothwendig zugleich die Erkenntniß Gottes, als des alleinigen Wesens, weil Daseyn Gottes zugleich Offenbarung des Wesens, also Daseyn und Wesen in Gott nicht außer einander und in keiner Beziehung verschieden sind. Die Einheit der Anerkenntniß und Erkenntniß aber ist der wissende Geist, wie Gott in der Einheit des Denkens und Seyns der allwissende Geist.

§. 64.

Wer, sey es eine absolute oder relative Unbegreiflichkeit der christlichen Wahrheiten behauptet, thut hiemit auf sie, als Wahrheiten, zugleich Verzicht: denn sie fallen hiemit aus dem Diesseits in den bodenlosen Abgrund des Jenseits hinab. Schon aber die relative Unbegreiflichkeit, welche zugleich die relative Begreiflichkeit ist, sagt aus, daß nicht in ihnen, den Wahrheiten der Religion an sich die Schwierigkeit der Erkenntniß liege, und so hätte Gott wenigstens sich den Menschen nicht unbegreiflich gemacht, sondern es wäre nur der Mensch, der ihn unbegreiflich gemacht, oder so vorgestellt hat. Daß diese schlechte Vorstellung, diese Schuld des Menschen zu überwinden sey, zeigt nicht nur die Wesenheit der göttlichen Wahrheit selbst, welche durchaus erkannt seyn will, und ohne dieß selbst aufhören würde, Wahrheit zu seyn, sondern auch die Thatsache der Stiftung der wahren Religion, welche zu einer unendlichen Wahrheitsforschung Schwung und Veranlassung gegeben und das Beispiel aller weisen und erleuchteten Kirchenlehrer, welche sich über jene schimpfliche Unwissenheit und vorgebliche Unmöglichkeit wahrer Gotteserkenntniß erhoben haben.

§. 65.

Aber andrerseits hat diese Behauptung ihre volle Wahrheit und Geltung in der Beziehung auf jene beiden schlechten Wissensarten, ein unmittelbaren Gefühl und abstracten Verstande. In ihnen an sich ist allerdings kein Wissen, sondern in jenem nur ein Ahnden, Sehnen ꝛc., in diesem nur ein Vorstellen, Meinen ꝛc. Dieses sogenannte Wissen, als Phantasiren und Kritisiren, ist nur, so fern es nichts begreift, also nur sein eigener Inhalt ist, und muß daher die Religion für unbegreiflich erklären. Der kritisirende Verstand insonderheit, wenn er sich mit der Religion abgiebt, muß in seiner Selbständigkeit zu dem Resultat kommen,

allen Inhalt derselben nur als einen endlichen zu wissen und jede Bestimmtheit des Göttlichen aus demselben selbst hervorgehend, zu vernichten. Es ist der Wissenschaft vollkommen unwerth, solchen Denkweisen das Wissen zuzusprechen, wie sehr die Pfleger derselben selbst auch sich dieses Namens bedienen, um nicht, selbst bei der größesten Vielwisserei, als die Unwissenden zu erscheinen. In der Dunkelheit des bodenlosen Gefühls und der Oberflächlichkeit des scharfsinnigen Verstandes ist das Wissen nur erst noch in seiner Möglichkeit, nicht in seiner Wahrheit und Wirklichkeit.

§. 66.

Denn nur was der vernünftige Geist in seinem Elemente des freien Denkens hat und erkennt, und worin er sich hat und wiederfindet, ist ein Wissen. Nur wo die Vernunft das Wesen kann der Idee gleich und identisch setzen, ist sie die wissende. Sie ist das Denken, das alles Seyn an ihm selber hat, und als solches Denken eins mit allem wirklichseyenden; für sie ist nichts wahr und gewiß, was nicht die Bestimmung des Selbstbewußtseyns an ihm hat, und in allen ihren Bewegungen geht sie nur darauf aus, das Göttliche und ewig Seyende als ihr innerstes Wesen selbst zu wissen. Für sie also hat das im Gefühl unmittelbar Gegebene und Vorgefundene darin, daß es diese Bestimmung des Gegeben- und Vorgefundenseyns hat, keinen Werth und am wenigsten kann es vor ihr darin sich als in einem unantastbaren Heiligthum abschließen und behaupten wollen. Für sie ist das leere und formale Antithesenspiel des abstract dialektischen Verstandes gehaltlos und nichtig. Zur herrschenden Lügenhaftigkeit aber gehört es, nicht nur das in diesen schlechten Formen des Denkens Ausgeprägte gleichfalls mit dem edlen Namen des Wissens zu stempeln und so in Curs zu setzen, sondern auch dem wah-

ren Begriff des Wissens gegenüber selbst in der Wissenschaft sich in den Glauben zu flüchten.

§. 67.

Die Unmöglichkeit des Wissens von Gott wird nämlich oft auch so ausgesprochen: nur zum Glauben vermöge der Mensch es zu bringen und nicht zum Wissen. Dieß ist der Gegensatz von Glauben und Wissen, in welchem die falsche Theologie, z. B. von Steffens, sich begründet. Er ist ein wahrer; es ist eine wirkliche Verschiedenheit beider. Nicht, daß man den Gegensatz macht, ist unrichtig, sondern nur, daß man ihn festmacht und darin beharrt. In diesem Gegensatz verbleibend und sich gegenseitig einander ausschließend, ist der Glaube so unwahr, als das Wissen; in dieser Richtung lösen beide sich nothwendig ganz in nichts auf. Der Glaube aber, das Wissen von sich ausschließend, muß wenigstens die Unmöglichkeit dieses Wissens wissen, und noch dazu aus näherer Erkenntniß Gottes selbst, und so hat er es selbst in sich. Das Wissen kann nur darauf ausgehen, den Glauben in sich aufzuheben, aber so hat es den Glauben in sich. In dem Elemente des Glaubens beginnt und vollendet sich das Wissen, so sind sie beide eins, ohne doch einerlei zu seyn.

§. 68.

So lange daher Glauben und Wissen sich in der Verschiedenheit behaupten, scheinen sie gleichgültig gegen einander zu seyn. Diese starre Verschiedenheit ist aber in der That nur Unterschied, und hiemit sind sie schon in einem Verhältniß zu einander und in der Beziehung auf einander. Es reflectirt sich nur das Glauben in sich selbst nach der Seite des Wissens und ebenso das Wissen nach der Seite des Glaubens. Hiemit aber beziehen sich beide schon selbst auf einander, jedes nur auf sein Anderes. Indem aber so das eine nur das eine des andern, und das andere das andere des ei-

nen ist, stehen sie in der nothwendigen Beziehung auf einander, in dieser Beziehung sind sie eins. Die gegenseitige Ausschließung ist also vollkommen unwahr, der Unterschied ist nicht die starre Verschiedenheit mehr, sondern ein flüssiger. Es giebt einen Uebergang vom Glauben zum Wissen, und der Glaube hat diese Bewegung in ihm selbst und ist nur so der wahre. Als christlicher hat der Glaube die Wahrheit an sich zu seinem Inhalt, die Gewißheit aber zu seiner Form: in der innern Beziehung auf einander ist nicht nur die Wahrheit auch die Gewißheit, sondern eben damit zugleich der Glaube als Inhalt die Form oder das Wissen, und das Wissen als Form der Inhalt oder der Glaube.

§. 69.

Der Ausgangspunct für das Wissen ist der Glaube; dieser setzet die Entzweiung des menschlichen und göttlichen Geistes voraus, und ist die Aufhebung desselben, doch mit dem Bewußtseyn des Unterschieds, welcher statt findet zwischen dem Geschöpf und dem Schöpfer. Es hat aber im Christenthum Gott selbst die Natur des Geschöpfs angenommen und hiedurch das absolute Wissen selbst menschlich, die ewige Wahrheit sich selbst offenbar gemacht. Der Geist der christlichen Religion ist das ewige Wissen und hiemit der an und für sich vernünftige Geist. In ihr wird Gott menschlich gewußt, wie er sich selber weiß. Sie ist die Wahrheit an und für sich.

§. 70.

Als die Wahrheit an und für sich ist nur in ihr, der christlichen Religion, ein Wissen möglich von Gott. Soll nun diese Wahrheit an und für sich auch Wahrheit für uns oder dafür und als solche erkannt werden, so ist sie als das alleinige möglichе Wissen noch das nur bestimmte, nicht sich selbst bestimmende Wissen, als solches aber das noch

in sich selbst verborgene, noch das für uns nicht wirklich gewordene. Als dieses erst nur noch mögliche, ist es aber zugleich das noch mit keinem Mangel behaftete Wissen. Dieses sich selbst verborgene Wissen ist der Glaube. Aber diese Verborgenheit ist zugleich der allem Glauben einwohnende Mangel des Wissens selbst und Trieb zum Wissen. Ganz schlecht und unwahr wird daher der Glaube gedacht, wenn er im Sinn des gemeinen Lebens genommen und dem Wissen entgegengesetzt, in jener niedern Bedeutung und Beziehung auf die Sinnenwelt auch auf die übersinnlichen Dinge übertragen wird. Vielmehr ist der Glaube in der Beziehung auf Gott und im Sinne der Religion, dem Inhalt nach, gerade das beste und vollkommenste Wissen: denn etwas wissen von Gott, dem allervollkommensten Wesen, heißt glauben.

§. 71.

Diesem Inhalt nach ist für den Glauben das Wissen der Ausgangspunct, der Glaube in seiner Subjectivität hat seinen Grund im objectiven, absoluten Wissen. Die christlichen Lehren enthalten an sich die Wahrheit, und ebendamit zugleich die Gewißheit derselben. Allein diese Gewißheit ist in ihnen zunächst nur als Glaube und in der Form der Vorstellung, nicht als Wissen und in der Form des Begriffs. Als Inhalt der Religion ist die Wahrheit ihrer Gewißheit noch nicht gleich. Wird die Wahrheit als diese Gewißheit gewußt, so geht die Gewißheit im Glauben über in das Wissen, und es kommt das ursprüngliche Wissen, aus welchem er selber war, wieder an ihm hervor: denn das göttliche Wissen und als solches das an und für sich vernünftige ist von der offenbaren Religion nicht verschieden, und nur in ihr wissend, hat der Mensch das vernünftige Wissen.

§. 72.

Das vernünftige Wissen hat zu seiner Vermittelung das Begreifen oder den Begriff, als den einigen Vermittler der gewußten Wahrheit. Der wahre Begriff ist von der begriffenen Wahrheit nicht verschieden: die Wahrheit selbst ist nichts anders, als die Einheit des Begriffes mit ihm selbst. Hierin hat logisch das Denken sich selbst zum Gegenstand und sich also zugleich von sich selbst unterschieden: das Denken, von welchem es unterschieden ist, hat die Bestimmung des subjectiven, das Denken, welches von ihm unterschieden ist, hat die Bestimmung des objectiven Denkens. Indem aber das subjective Denken sich selbst zum Object hat, ist es nicht nur aus dem Unterschiede in die Einheit zurückgekehrt, sondern auch nichts weniger, als das inhaltslose und gehaltlose Denken der alten abstracten Logik, sondern das reichste, alles enthaltende, und die Vernunft allein das Bewußtseyn aller Gewißheit und Realität.

§. 73.

Das Wissen hebt an im Glauben, schon ehe es zur Wissenschaft kommt, diese aber ist die Vollendung des im Glauben anhebenden und darin noch sich selbst verborgenen Wissens. Eins mit dem Geiste der wahren Religion und dem Wissen in ihr ist die Wissenschaft nur das den Glauben begreifende Wissen, oder der in ihr sich selbst begreifende Glaube. Wird die Wahrheit, der Glaubens-Inhalt, als die Gewißheit gewußt, so ist sie über den Glauben hinaus im Wissen. Wie aber das Wissen in allen seinen Bewegungen sich nicht von dem Inhalte des Glaubens trennen kann, der ihm die Wahrheit ebenso sehr verbürgt, als noch verbirgt, so zieht er sich auch der Form nach mehr oder weniger stets noch in das Wissen hinein und es ist somit eben das, was den wissenden Geist vereinigt mit dem allwissenden, eben das, was ihn, obwohl nicht trennt,

doch unterscheidet von ihm: denn dem Glauben ist das Bewußtseyn dieses Unterschiedes immanent; daher der Glaube so wenig als ein im Glauben anhebendes und sich darin vollendendes Wissen von Gott und dem Menschen, der vollkommen eins ist mit Gott, ausgesagt werden kann.

§. 74.

Im Glauben hat die Wahrheit der Religion ihre Ruhe, im Wissen ihre beständige Bewegung, welche nicht mehr die Unruhe des Zweifels und der Noth, sondern die ruhige Bewegung und Vermittelung ihrer selbst ist durch den Begriff. Wo dieses stets sich bewegende und so nur lebendige Wissen dem Glauben nicht beständig zur Seite ist, geht er gar leicht in die todte Ruhe über oder ins Grab und vergräbt sich selbst entweder in dem überlieferten Wort und Buchstaben, oder in leeren Formeln und Abstractionen. Es mag daher die Mahnung zum schönen Frieden und zur holden Ruhe des Glaubens so oft ertönen, als sie will, oder von wem sie will, sey es von den Frommen oder Unfrommen, die gleich feindlich dem Wissen es bei dem Glauben wollen bewenden lassen; es ist der Glaube ohne Wissen ein leicht zerstörlicher, wenig gesicherter Besitz, indeß der wahre Geist des Glaubens sich nur in seiner ewigen Bewegung, d. i. als Wissen genügt.

§. 75.

Die Scheu vor dem Wissen, welche sich lieber mit jeder andern schlechten Form des Denkens behilft, z. B. mit dem lockern und losen Interesse, oder mit dem dumpfen Gefühl und dem Sinn für die Wahrheit, der doch nichts als Eigensinn, etwas ganz Subjectives ist, ist nur die Scheu, sich über die Objectivität des Denkens auszuweisen, den Durchgang durch den Begriff, als den alleinigen Vermittler der Wahrheit, zu nehmen und sich an die Wahrheit auf-

zugeben, um mit ihr erfüllt, neu und wahrhaft, (die Wahrheit habend) erst zu sich selbst zu kommen. Es ist der Geist des Stolzes und der Hoffart, der nur sich selber setzt, und sich nur darin durch- und fortsetzt; der Geist der Vernunft hingegen, sich in Gott aufzuheben und sich in ihm wiederzufinden. In der Scheu vor dem Wissen ist in der That und Wahrheit auch der Glaube an die Erlösung erloschen, welche überall zunächst die Vernunft angeht und Erleuchtung des menschlichen Geistes ist durch den göttlichen. Dieser aber ist nur als der wissende und das Wissen selbst.

§. 76.

Der Mangel des Wissens wirft die wahre Religion wieder zurück an jene zwei unwahren Gestalten der Religion, an die natürliche und ästhetische, oder an die Natur- und Kunst-Religion. In jener ist der Geist der Wahrheit noch ganz unmittelbar eins und concret mit dem Objectiven der Welt und Natur, und nicht zum Bewußtseyn seiner selbst erwacht, daher aller möglichen Mißgriffe des Wahnes und Aberglaubens fähig, und der sinnlichen Masse dunkler Gefühle unterworfen. In der ästhetischen oder Kunst-Religion hat die Natur-Religion wohl die Gestalt des Selbstbewußtseyns erreicht, aber sie geht in das Ideale zurück und wieder hervor als Anschauung ihrer Gedanken in bestimmten Gestalten der Schönheit und Kunst. Das Ansich ist hier zum Fürsich geworden, und als solches in die Abstraction gefallen. Das Denken abstrahirt darin vom Seyn. In diesen beiden Formen der Religion giebt es absolute Geheimnisse. Dort sind sie Gespenster in der Nacht des blinden Gefühls, hier am Tage des leeren Gedankens. In beiden wird von Gott nichts gewußt, sondern dort Gott nur geahndet, hier errathen, mit der Ueberzeugung, daß der Geist Gott an sich nicht zu erkennen vermöge, sondern nur für sich.

§. 77.

In der offenbaren Religion hingegen, welches die christliche ist, hat der für sich seyende oder subjective Geist an dem an sich seyenden oder absoluten Geist sein Prinzip. Dieser aber ist das absolute Wissen und in ihm kommt es zum Wissen des An- und Fürsich. Das Christenthum hat alle Geheimnisse offenbar gemacht, und enthält daher selbst keine mehr; keins seiner Dogmen ist ein Mysterium; denn sein Offenbarseyn ist eben dies, daß gewußt werden kann, was es ist. Für den Glauben zwar treten allerdings selbst im Christenthum dessen Grundlehren zunächst wiederum hervor als Mysterien: aber theils haben sie den mysteriosen Character nur in Beziehung auf den natürlichen Menschen, der noch zu ihnen ein blos äußerliches Verhältniß hat, theils werden sie doch im Glauben selbst nicht mehr für absolute, sondern nur für relative Mysterien ausgegeben. An sich offenbare Wahrheiten sind sie nur in der Relation auf das Subject Mysterien.

§. 78.

Als solche subjective Mysterien treten sie dem entgegen, welcher es noch nicht zum Glauben gebracht hat, sondern es erst dazu bringen soll, dem Kinde, und dem, der sich um seinen Glauben selbst gebracht hat, dem Theologen, um dessen Glauben es so schlecht bestellt ist, zu sagen, von Gott könne man nichts wissen. Ihm fehlt der Glaube an den Geist der Wahrheit, der alles Wissens Quelle ist, und er ist noch mit ihm entzweit. Das Christenthum aber, indem es die Versöhnung des mit sich entzweiten menschlichen Geistes ist, ist die Aufhebung, und hiemit zugleich die Offenbarung aller Geheimnisse. Es ist selbst das sich Offenbaren des göttlichen Geistes in der Einheit mit dem menschlichen, in dieser Einheit aber das Wissen. Diesen Inhalt haben Religion und Wissenschaft mit einander gemein

und diesem wesentlichen Inhalte nach ist die Wissenschaft von der Religion unzertrennlich. Wie der Glaube das Wissen schon in sich hat, so läßt er es auch frei hervortreten aus sich und sich vollenden zur Wissenschaft. Sie steht mit der offenbaren Religion und dem Glaubens- und Wissens-Inhalte derselben nicht etwa nur im äußerlichen Bunde, welches nur der Mangel des Widerspruchs wäre, sondern in der innern und wesentlichen Einheit mit ihr. Die Religion macht sich zum Inhalt der Wissenschaft, und hiemit diese zu ihrer Form.

III.

Von der Form der Dogmatik.

§. 79.

Die Religion geht über in die Dogmatik, das Wissen im Glauben wird zur Wissenschaft, indem jenes zum Inhalt von dieser, diese zur Form von jenem wird. Nicht nothwendig aber muß das Wissen, um Religion zu seyn, die Form der Wissenschaft haben, nothwendig aber die Wissenschaft, um Dogmatik zu seyn, das Wissen der Religion zu ihrem Inhalte haben. Und ist die Religion, als Glauben und Wissen, die Wahrheit an und für sich, so ist das Wissen von ihr oder das sie Begreifen, welches zugleich ihr Sich selbstbegreifen ist, die wahre Wissenschaft oder die wissenschaftliche Wahrheit.

§. 80.

Die wahre Aufgabe der Wissenschaft von der Religion ist aber, daß beide vollkommen eins seyen, der Wissenschaft

die Religion nicht äußerlich sey, die Religion, falls es zu einer Wissenschaft kommt von ihr, diese nicht außer sich habe. In dem ersten Falle ist die Wissenschaft leer und gehaltlos, oder hat zu ihrem Inhalt nur das endliche Denken; in dem andern verhalten sich beide, Wissenschaft und Religion, nicht nur negativ und gleichgültig gegen einander, sondern schreiten auch zum Widerspruch fort, so daß der Religionsbekenner oder der Gläubige die Wissenschaft, als den Unglauben, fliehet und fürchtet, diese aber jenen als den Abergläubigen ansieht.

§. 81.

Gleich verkehrt und fehlerhaft, weil dem Begriff der Wissenschaft widersprechend, wäre es demnach auch, es in der Wissenschaft bei der abstracten Unmittelbarkeit des religiösen Wissens zu belassen, als es auch in der Wissenschaft nicht zum Begriff des Wesens der Religion kommen zu lassen, sondern die Bestimmung derselben nur in die Erkenntniß der Aeußerlichkeiten der Religion zu setzen. In dem ersteren Falle würde die Religion nur als solche auch wieder in der Wissenschaft auftretend, wohl Inhalt der Wissenschaft zu seyn scheinen, aber die wissenschaftliche Form gänzlich an sich verläugnen. Die Frömmigkeit aber ist als solche noch nicht die Wissenschaft, sondern dazu gelangt sie nur durch den Begriff ihrer selbst. In der Wissenschaft hat die Religion wesentlich den Character der Reflexion und geht über das blos vorstellende Denken hinaus. Um nichts anders, als die Religion zu seyn, braucht sie nicht in die Wissenschaft einzugehen und es ist weit besser, die Theologie ganz aufzugeben, als sie in etwas zu setzen, was sie nicht ist.

§. 82.

Noch größer ist andrerseits die Gefahr, daß der Wissenschaft an der Religion in solcher Art ein Inhalt gegeben

wird, daß es eben so wenig mit ihr zur Wissenschaft kommen kann. Dieß geschieht, indem der Begriff der Religion von vorn herein verfälscht und sie in ihrem Wesen mit der Erscheinung desselben verwechselt wird. Es ist die Verzweiflung an der Wissenschaft, welche in dieser selbst vom Wesen der Religion ganz abstrahirt und sich damit begnügt, die Wissenschaft selbst nur darein zu setzen, daß sie sich mit dem Daseyn und Wirken der Religion auf eine beliebige Weise beschäftige. So aber kommt es wohl zur unbestimmten Anerkenntniß der Religion, welche jedoch von dem Dahingestelltseynlassen und einer bloßen Voraussetzung nicht verschieden ist.

§. 83.

Die Aufgabe der Wissenschaft aber ist vielmehr, daß ihr die Religion nicht mehr eine Voraussetzung, das wissenschaftliche Wissen mit dem religiösen eins und alle Differenz zwischen beiden gehoben sey. Daß die Religion auch in der Erscheinung, d. i. im Daseyn und Wirken ist, hat sie nicht von ihr, als Erscheinung, sondern von ihrem Wesen, wie denn auch Niemand sie in der Erscheinung wahrhaft wiedererkennen kann, der nicht weiß, was ihr ewiges Wesen mit sich bringt. Ihr Wesen aber ist ihr Begriff und wie der Inhalt desselben, so ist auch die Form des Inhals ein Wissen. Hierin liegt, wie die Möglichkeit, so die innere Nothwendigkeit eines Wissens sowohl in ihr, als von ihr. Beides mit einander innerlich eins geworden, giebt uns den Begriff der Wissenschaft, als der Vollendung des Wissens in der Religion. In Ansehung des Wissens ist die Wissenschaft die vollkommenste Religion, und so dann auch die Religion die vollkommenste Wissenschaft.

§. 84.

Dieses ist sie, indem sie das, was in der Religion die offenbare Wahrheit, oder die Wahrheit an sich ist, zur Ge-

wißheit für uns erhebt. Dieses aber geschieht so, daß in der absoluten Idee, in der die Wissenschaft ihren Standpunct nimmt, das Subject nicht ein anderes, als das Object, sondern, wie sie die Idee des Absoluten ist, als des Objects, es so auch in ihr, als der absoluten Idee, Subject und also die absolute Idee nicht von Gott selbst verschieden ist. Wie Gott in der Erkenntniß seiner selbst sich nicht außer sich hat, noch als der sich erkennende ein anderes ist, als der erkannte, der Geist vielmehr beider Einheit und Wesen, so ist die Idee des Absoluten selber die absolute, und als solche der Standpunct des Wissens und der Wissenschaft.

§. 85.

In der absoluten Idee hebt sich daher der Unterschied zwischen der Religion und Wissenschaft völlig auf. Die bestimmte Form, welche die Religion mitbringt zur Einheit der Wissenschaft mit ihr, ist das Glauben im Wissen, die bestimmte Form, welche die Dogmatik, als Wissenschaft mitbringt oder verlangt zur Einheit der Religion mit ihr, ist das Wissen im Glauben. In dem Glauben, weil er nur das Glauben im Wissen, sind alle Keime der Wissenschaft mitenthalten; in dem Wissen, weil es nur Wissen im Glauben, ist das Wesen der Religion in ihrem Gesammtinhalte mitbegriffen. Der Uebergang der Religion in die Wissenschaft und die Einheit beider, kann daher auch als das sich offenbar gewordene Wissen, welches im Glauben nur noch sich selbst verborgen war, begriffen werden.

§. 86.

Die Einheit der Religion und Wissenschaft ist aber zugleich ihr Unterschied. Als Glauben im Wissen hat die Religion die Form des unmittelbaren Erkennens Gottes und aller göttlichen Wahrheiten, und die Offenbarung und Wahrheit an sich oder die Idee hat in ihr die Form der Vorstellung.

stellung. In der Wissenschaft hingegen ist die Idee nicht bloß die unmittelbare, abstracte, von der wohl ausgegangen, innerhalb deren aber nicht geblieben werden kann, sondern sie hat von da oder von der Vorstellung aus die Bewegung in sich zum Begriff, ist ihre eigene unendliche Vermittelung und nur so die unmittelbar seyende, daß sie, durch den Unterschied hindurch gegangen, in die einfache Unmittelbarkeit zurückkehrt. In seiner Unschuld und Heiligkeit, in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Wahrheit oder dem Inhalte nach hat also wohl der Glaube den Vorzug vor dem Wissen und der Wissenschaft, und der Uebergang in die Wissenschaft ist als Fall desselben anzusehn: so fern dieser aber ein nothwendiger ist, und der Glaube in seiner kindlichen Unschuld nicht beharren kann, oder der Form nach, hat das Wissen und die Wissenschaft eine höhere Dignität, wie überhaupt der Befreite und Erlöste höher steht, als der noch nicht Gefallene.

§. 87.

Die wesentliche Form der Dogmatik ist der wissenschaftliche Begriff der Religion. Es ist demnach der Begriff des Wissenschaftlichen näher zu bestimmen, als worin die Wahrheit der Religion ihre Vermittelung hat, oder mittelst dessen sie zur Gewißheit wird. Es hat aber in der Wissenschaft zunächst der Begriff sich selbst zu seinem Elemente und geht so nur in das Wesen der Religion ein, welches ihr Seyn ist in sich selbst. Dieses ist die philosophische Seite der Dogmatik. Das Seyn der Religion in sich selbst kraft ihres Begriffs ist aber zugleich ihr Seyn in einem andern und dieses Andere des Wesens und Begriffs ist die Erscheinung. Von dieser Seite ist die Theologie traditionell. Als das Andere des Wesens aber ist die Religion in ihrer Erscheinung nicht wesentlich verschieden von sich selbst. Es ist demnach zuerst die philosophische, sodann die traditionelle

Seite der Dogmatik, und endlich die Einheit beider näher zu bestimmen.

§. 88.

Das Philosophische in der Dogmatik ist das Logische: wenn dieses die Religion oder die absolute Idee, welche die Idee Gottes ist, zu seinem Inhalt hat, wird es zum Theo-logischen. Wie das Theologische das Edelste und Höchste ist in der Philosophie, obwohl nicht ihren ganzen Umkreis erfüllet, so ist auch das Philosophische das Edelste und Höchste in der Theologie, obgleich sie nächstdem noch mehr befaßt. Eine schon oft, z. B. von Töllner, versuchte Ausscheidung des Philosophischen und Theologischen von einander, oder eine Befreiung der Theologie von der Philosophie, würde das oberflächliche, abstracte, räsonnirende Denken zur Herrschaft bringen, das Entstehen der Wissenschaft aber in der Wissenschaft selbst verhindern und unmöglich machen. Die wahrhaft fördernden Momente und Epochen der Theologie sind bestimmt durch die Macht der Philosophie in der Theologie und ohne jene in dieser hätte diese gar keine Geschichte, was aber keine Geschichte hat, hat in der That auch noch nicht angefangen.

§. 89.

Die logische Methode der Dogmatik zeigt sich sowohl in ihrem innern Anfang oder Ausgang, als in ihrer innern Bewegung und Fortschreitung. Jener ist das Prinzip der Wissenschaft, diese ihre systematische Form. Das Prinzip der Wissenschaft ist die Mitte, kraft deren das Denken ebenso sehr ein unmittelbares, als vermitteltes, aber durch diese Vermittelung in die Unmittelbarkeit zurückkehrendes ist. Das abstract unmittelbare, noch in der Einheit mit sich, nicht sich von sich unterscheidende ist das repräsentirende, vorstellende Denken. Das sich von sich unterscheidende, und darin zugleich sich auf sich selbst beziehende Denken, ist das

abstracte, negativ-vernünftige oder dialectische Denken. Das in dem Unterschiede seiner von sich mit sich identische und in der Identität seiner sich von sich unterscheidende Denken ist das positiv-vernünftige oder speculative Denken. Es ist die Einheit des Inhalts und der Form, ein Inhalt, der Wissen oder Begriff, ein Wissen, das gehaltvoll ist. Das Logische nun ist die Einheit des negativ-vernünftigen (dialectischen) und positiv-vernünftigen (speculativen). Es hat diese Reflexionsbestimmungen an ihm selber und darin besteht es und ist darin allein das vernünftige oder logische.

§. 90.

Die Vernunft an ihrer negativen Seite ist der Verstand, dessen wesentliche Form die Reflexion und Kritik. An sich und in seiner innern Einheit mit der Vernunft die nothwendige dialectische Bewegung derselben ist er in seiner Selbständigkeit nichts als die leere Abstraction, eine endliche, der Erkenntniß des Unendlichen ganz unangemessene Denkart, die abstract formale Fassung des Dogma, welche das Heraustreten aus der Einheit mit der Wahrheit voraussetzt und beides, das Unendliche und Endliche gleichgültig gegen einander und in suspenso läßt. Dieses abstract-logische Denken bleibt bei demjenigen stehen, was sich denken läßt, oder bei dem Möglichen, gelangt aber nicht zum Wahren. Als das Denken des Wahren an sich aber ist es der in die Unendlichkeit möglicher und wirklicher Vorstellungen davon auseinander gefallene Begriff, nicht der Begriff selbst. Mit seinem Denkgesetz, wie das Willensgesetz der verkehrten Willensbewegung, so nur der verkehrten Gedankenbewegung entgegengesetzt, erleidet es darin den Fluch des Gesetzes, daß es ohne die höhere Befreiung und Erlösung unter dem Gesetz stehen bleibt. Das Speculative, indem es von der Mitte der Einheit oder dem Begriff in den dialectischen Verlauf ausgeht, ist zugleich das gehaltvolle Vernünftige.

§. 91.

Das Prinzip der Wissenschaft ist aber auch das Centrum, wie alles wahrhaftige Anfangen ein Bewegen und Fortschreiten. Als Centrum ist es nicht ohne seine Peripherie, sondern wirklich eben nur in dieser. In diesem seinen sich von sich Unterscheiden und Ausbreiten ist es die reine Negativität. Dieß negative Verhalten gegen das Prinzip ist erst desselben positive Ausführung. Die Wissenschaft ist ein Hervorgehen aus ihrem Anfang in ihr Ende, und hiemit wieder in den Anfang zurück. Es geht aber in der Wissenschaft Alles nicht aus einem andern, sondern aus sich selbst hervor, sie ist ein in allen ihren Theilen sich auf sich selbst beziehendes Wissen. Hierin erst ist sie ein organisches Ganzes, ein Rythmus oder System. Was daher in der Wissenschaft von der Religion nicht durch diese selbst begründet ist, sondern allein in dem Subject des Denkenden, ist nichts weiter, als eine Meinung und nach Gelegenheit ein Wahn und das stoßt sie als Heterogenes von sich aus.

§. 92.

Im Widerspruch mit dem soweit bestimmten Begriff der Wissenschaft befindet sich die Dogmatik in allen den Formen, in denen sie nur als die populare erscheint und sich somit selbst aufgegeben und aufgelöset hat. Das Populare und Scientifische ist eine nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach verschiedene Form des Wissens. Das Populare, rede es die Sprache des Volks oder der Gelehrten (des gelehrten Volks), ist nicht das Wissenschaftliche; jenes beschränkt sich nur auf die Vor- und Darstellung; dieses ist das begreifende Wissen. Jenes hat an der Rücksicht auf das Subject, auf eine gegebene Klasse von Menschen und an dem bei derselben vorauszusetzenden Grade der Bildung und Erkenntnißfähigkeit seinen Maaßstab und richtet sich danach. Von solcher äußern Rücksicht ist die Wissen-

schaft gänzlich frei; sie entwickelt, was ihr Object mit sich bringt und nur vor solchen, die aus der Menge hervorgetreten ein höheres Wissen begehren und ist somit im Gegensatz zu allem Popularen wesentlich akroamatisch und scholastisch, d. h. hat ihre Bestimmung lediglich für die Schule. Weil aber das Wissen in der Religion und Dogmatik dem Inhalte nach dasselbige ist, so entsteht leicht der falsche Versuch, die Religion in der Dogmatik ihrer vollkommensten Form, welches die Wissenschaft ist, zu entkleiden, diese zu populariſiren, ein Unternehmen, welches weder als Religion noch als Dogmatik genügt und beide verfälscht.

§. 93.

Solche Popularität giebt an, dadurch wolle sie den sonst theoretischen Inhalt der Wissenschaft erst recht practisch machen. Es wird aber in der That die vollkommenste Erkenntniß der Wahrheit dadurch, daß sie dieses ist, nicht unpractisch, wie die Erkenntniß auch dadurch, daß sie unvollkommen und unwahr wird, keineswegs erst practisch wird. Nur das höchst Speculative ist das wahrhaft Practische. Vorgefundene Lehrsätze, Formeln und Definitionen geben nur zu erkennen, was schon erkannt ist, ohne diese Erkenntniß selbst zu vollziehen. Die populare und practische Dogmatik erinnert in allen ihren Bewegungen an den Katechismus und führet darüber nicht hinaus. Kann die Dogmatik, ihrem wesentlichen Begriff nach, nicht in irgend einem Grade von Vollkommenheit Theorie des Dogma seyn, so ist ungleich besser, ihr und somit der Theologie überhaupt, zu entsagen, und sich dann bloß in der Sphäre des Glaubens und seiner Lehre zu halten. Des Theologen Bestimmung kann nicht seyn, statt für den Aufbau, vielmehr nur für die Auflösung der Theologie thätig zu seyn.

§. 94.

In der andern Hinsicht, nämlich auf das System, begnügt sich die populare und hiemit begrifflose Dogmatik damit, eine bloß äußerliche Regelmäßigkeit, die ihre Wahrheit nicht in dem Begriffe der Wahrheit, sondern nur ihr Maaß an der Vorstellung eines der tiefern Erkenntniß abgeneigten oder unfähigen Publicums hat, eine leer verständige und mechanische Anordnung an die Stelle der innern Ordnung und Gliederung des Systems zu setzen. Die Wissenschaft ist da kein Organismus, sondern ein Mechanismus, den der Geist tief unter sich hat. Bei solcher bloß äußerlichen Rücksicht kommt dann auf die Nothwendigkeit des objectiven Inhalts und bestimmten Begriffs der Religion gar nichts mehr an; es wird nur der logische Schein, die Consequenz, gesucht, die doch an sich und außer der Einheit mit der Wahrheit, etwas ganz negatives ist, nämlich der widerspruchslose Zusammenhang, da es hingegen der Dogmatik wahre Bestimmung ist, Widersprüche gleich sehr aufzuzeigen, als aufzulösen, insonderheit die Nothwendigkeit des Widerspruchs darzuthun, der durch die abstracte Verstandesbestimmung an allem Vernünftigen gesetzt ist.

§. 95.

Die andere Seite der Dogmatik ist die traditionelle. Als solche läßt sie sich auch auf die schriftliche und kirchliche Ueberlieferung ein. Die Nothwendigkeit, daß die Dogmatik sich nicht bloß als speculative, sondern auch als traditionelle vollbringe, liegt wesentlich, d. h. dem Begriff der Religion nach, darin, daß diese nicht nur ist, sondern auch erscheint, und weil sie ist, auch erscheinen muß. Die Wahrheit ist nicht bloß in sich oder an und für sich, sondern auch Entwickelung ihrer Wirklichkeit in der Welt, und hat somit auch eine Geschichte. In dieser Beziehung auf Zeit und Raum hat die Religion an ihr selbst die Bestimmung des

Geschehenen und in Beziehung darauf wird das Wissen zugleich ein dem Gedächtniß Anvertrautes und ein Erinnern, ein historisches Wissen. Am vollkommensten aber ist die Religion in der Welt erschienen als *christliche*.

§. 96.

Als christliche ist die Religion in der Welt *gestiftet* worden, d. h. hat einen bestimmten Anfang genommen in der Zeit. Als solche ist sie auch *erhalten* in allen folgenden Zeiten, hat auch das Leben der Menschen durchdrungen und große Veränderungen in der Welt hervorgebracht. Ihr Entstanden- oder *Daseyn* und ihr *Wirken* in der Welt macht das geschichtliche Leben der christlichen Religion aus. Nur an diese ununterbrochene Kette der Ueberlieferung sich anschließend und den christlichen Glauben, in solcher Objectivität und Tradition enthalten, sich aneignend, d. h. nur als christliche kann die Dogmatik die wahre seyn und zur vollkommensten Wissenschaft sich entwickeln.

§. 97.

Die geschichtliche Kunde von dem gestifteten wahren Glauben giebt uns die *Bibel*, die geschichtliche Kunde von dem in allen folgenden Zeiten vorhanden und wirksam gewesenen wahren Glauben giebt uns die *Kirche*. Sofern die Theologie sich auf den Bibel- und Kirchen-Glauben einläßt, ist sie auf gleiche Weise historisch. Und es muß eine christliche Dogmatik, welche zunächst speculativ und systematisch ist, gleicherweise auch biblisch und kirchlich seyn, weil sie nur so sich als wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Religion vollenden kann.

§. 98.

Ihren *biblischen* Character entwickelt die wissenschaftliche Dogmatik so, daß sie zeigt, wie die ewigen Ideen

der Religion, welche durch den göttlichen Geist in dem menschlichen sind, sich in ihrer höchsten Wahrheit und Wirklichkeit in der heiligen Schrift der Bibel nachweisen und mit derselben übereinstimmen. Nur auf dem rein dogmatischen Wege aber gewinnt sie überhaupt erst den Begriff einer heiligen Schrift in der Bibel und hebt auf diesem Wege die Bibel über ein bloß historisches Notizenbuch hinaus, welches die unwissenschaftliche Dogmatik an ihr hat. Wäre der wahre Glaube nicht in ihr, als der vorhandenen Stiftungsurkunde der wahren Religion zu finden, so könnte er sich auch nicht zu allen Zeiten in der Kirche erhalten und bis auf uns fortgepflanzt haben.

§. 99.

Ihren kirchlichen Character hat die wissenschaftliche Dogmatik darin, daß sie erkennt, wie die christliche Lehre nicht nur in einer gewissen Zeit göttlich gestiftet und in eine heilige Schrift eingegangen, sondern auch in der Gemeinde der Gläubigen zu allen Zeiten behauptet und gegen den häretischen Widerspruch vertheidigt und näher bestimmt worden ist. In den verschiedenen Streitigkeiten über den Glauben, und dessen öffentlichen Bekenntnissen findet er sich zum Theil bereits über die Vorstellung hinaus auf den Begriff zurückgeführt und sie stehen daher der wissenschaftlichen Dogmatik besonders nahe. Wäre der wahre christliche Glaube nicht in der Kirche zu allen Zeiten gewesen, so könnte er auch nicht göttlich gestiftet und in der Bibel enthalten seyn.

§. 100.

Zur richtigen Erkenntniß des wahren christlichen Glaubens in der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung bestimmen und illustriren sich beide gegenseitig, so wie sie andererseits durch isolirtes Festhalten der einen und der andern dunkel und unverständlich werden. Wie der Christ nur

im Glauben der Kirche erzogen und unterrichtet, eine heilige Schrift in der Bibel finden und richtig verstehen kann, so ist es andrerseits auch die Bibel, durch die der wahre Glaube in der Kirche sich rein und lauter erhalten kann. Gleich groß ist daher das Verderben von allen Seiten, ob die Kirche ihre heilige Schrift in der Bibel verläugnet und den lebendigen Zusammenhang mit ihr unterbricht, durch den sie allein frisch und gesund erhalten werden kann (wie dieses in der römischen Kirche geschehen), oder ob man die Bibel ohne alle Objectivität des Glaubens in der Gemeinde, an deren Geist allein sie ihr wahres Verständniß hat, besitzen und auslegen will (welches die protestantische Lehre der neuern Zeit geworden). Und so hat nun auch die wissenschaftliche Dogmatik an dem Glaubensinhalte der Schrift und Kirche die Norm oder Richtschnur aller ihrer Erkenntnisse: sie muß darin sich richten nach beiden, und übereinstimmen mit beiden.

§. 101.

Das Normale in Schrift und Kirche ist das Kanonische in beiden, welches darum so heißt, weil es bestimmend und leitend ist für alle Erkenntniß der Wahrheit. Was der Kanon der heiligen Schrift ist in der einen Beziehung, das ist in der andern das allgemeine Glaubensbekenntniß der Kirche (canon ecclesiasticus), welches auch gleichzeitig mit jenem im vierten Jahrhundert zu Stande kam, und an welches die spätern Bestimmungen der Kirche in den Glaubensbekenntnissen, als Denkmale einer großen historischen und dogmatischen Entwickelung sich anschließen. Allein an und für sich sind beide, die kanonischen Lehren der Schrift und Kirche äußerliche Bestimmungen und haben, als Normen, das Prinzip, als ihr inneres, zu ihrer Voraussetzung: wie man denn überall, um dicta probantia in der Bibel und Auctoritäten in der Kirche zu finden, das, was sie beweisen sollen, schon erkannt haben muß.

§. 102.

Für Prinzip und Quelle der christlichen Religionserkenntniß in der Wissenschaft konnten Schrift und Kirche nur ausgegeben werden, nachdem man bereits den wahren Begriff des Prinzips und der Norm verloren und den Unterschied beider gänzlich verkannt hatte. In keinem Glaubensbekenntniß der evangelischen Kirche ist Schrift oder Kirche für das Prinzip der christlichen Erkenntniß ausgegeben worden, sondern nur für die Norm. Die Norm ist nur die äußere Seite des Prinzips und nichts für sich, ohne dieses, welches ein durchaus Innerliches ist. Man kann von außen, auf dem Wege der Tradition, wohl Göttliches vernehmen und annehmen, allein daß es dafür auch von uns erkannt und für uns Wahrheit werde, dazu gehört durchaus ein innerlicher Prozeß. Außer dem Daseyn der Wahrheit in Schrift und Kirche ist also, soll es zur Wissenschaft kommen, noch die vernünftige Erkenntniß der Wahrheit vonnöthen.

§. 103.

Die Nothwendigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der göttlichen Wahrheit in Schrift und Kirche wird wohl allgemein leicht zugegeben, und wäre es auch nur, zu dem negativen und kritischen Zweck, nämlich sie in den Vorstellungen der Menschen von Wahn und Irrthum gehörig zu scheiden. Aber nicht nur bleibt sie bei Vielen verborgen im Sinn und Gefühl stecken, und hat darin nur die beschränkte Bestimmung, die Erscheinungen der Wahrheit in der Schrift und Kirche mit allerlei frommen Empfindungen pietistisch zu salben, sondern auch, wenns hoch kommt, äußert sie sich als abstracter Verstand und gelangt darin zu einer bloß formalen, abstract-logischen Thätigkeit. Dort bleibt es auch in der Wissenschaft bei dem vorstellenden, materiellen Denken, welches in seinen Stoff versenkt und ver-

loren ist, hier kommt es zum eitlen Denken und Räsonniren, welches in unwirklichen Gedanken mit dem Bewußtseyn der Eitelkeit alles Inhalts sich an diesem hin und her bewegt.

§. 104.

Auf beiden Wegen kommt die Vernunft soweit, als man auf dem Wege des buchstäblichen und geschichtlichen Verständnisses überhaupt in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit kommen kann, nämlich zur Erkenntniß des Aeußerlichen und Zufälligen, des Localen und Temporellen, der Umgebung und Hülle der göttlichen Wahrheit, aber nicht zur Erkenntniß ihrer selbst, die an sich von dem allen unabhängig und frei es nur zur Aeußerung und Entäußerung ihres Wesens macht, und welches also in Beziehung auf sie nur das Außerwesentliche ist. Denn nicht das Geschehenseyn und Geschichtliche als solches oder die thatsächliche Wahrheit an sich ist die Wahrheit, welche der Geist sucht in der Religion, sondern jene ist nur die Form und Erscheinung von dieser, und nicht in sich selbst hat das Vorhandene und Factische in der Religion die Bestimmung seiner Nothwendigkeit, sondern allein in der göttlichen Wahrheit. Als Factum an und für sich ist es vielmehr ein zufälliges, endliches, entstandenes und vergangenes und nicht auf dieses ist die göttliche Wahrheit gegründet, sondern vielmehr umgekehrt, aus dieser geht jenes hervor. Nur für das oberflächliche, nicht in die Aufgabe selbst sich einlassende Denken ist die Theologie oder Dogmatik nur als historische.

§. 105.

Daß nun die göttliche Wahrheit in der Schrift und Kirche an sich enthalten, nicht nur als daseyend, sondern auch als wahr und gewiß erkannt werde, dazu gehört ein Wissen, welches dem bloß historischen Denken fremd ist. Als die geschichtliche sagt die Erkenntniß nur aus, daß die-

ses oder jenes Wahrheit gewesen sey, und zwar für andere. Als die dogmatische sagt sie zugleich aus, daß sie auch jetzt noch Wahrheit sey und für uns, objectiv und absolut. Das gegen das dogmatische Wissen sich setzende und dieses von sich ausschließende blos historische Sicherinnern sagt aus, es hätten Andere wohl die göttliche Wahrheit erkannt, uns aber sey das nicht mehr vergönnt oder erlaubt, sondern wir dürften sie nur mit ihren Augen sehen. Der ausschließlich historische Glaube ist zugleich strenger Auctoritätsglaube und zwar nicht bloß in Ansehung des Inhalts, worin dieser Glaube seine Wahrheit hat, sondern auch in Ansehung der Form, wodurch er das eigene, freie Denken beschränkt und selber unwahr wird. In den Lehren der Schrift und Kirche ist uns die christliche Wahrheit gegeben und vorgestellt, und der vernünftige Glaube hat auch an solcher Vorstellung der Wahrheit genug und die Wahrheit selbst. Allein an und für sich liegen diese Glaubenswahrheiten der Schrift und Kirche tiefer, als die Vorstellung geht, sie sind speculativ, und haben ihren Ursprung im absoluten Wissen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist demnach auf speculativen Wege die Quellen zu entdecken, aus denen die Wahrheit in jener Vorstellung und diese somit die Vorstellung der Wahrheit, und hiedurch selbst erst die wahre Vorstellung ist.

§. 106.

Dieses zeigt sich in Beziehung auf die heilige Schrift zunächst darin, daß die Religion, auch als christliche, oder eintretend und wirkend in Zeit und Raum, sich entäußernd zur Endlichkeit und an allen Seiten die sittliche und sinnliche Welt bestimmend und verändernd darum doch nicht aufgehört hat, zu seyn, was sie ist ihrem Wesen nach, die übersinnliche und ewige. Sie hat an die Gestalt nicht den Gehalt verloren. Der Vorzug und wesentliche Character der christlichen Religion ist vielmehr, daß in ihr die Religion an

sich, die ewige Religion auch in der Zeit und Sinnenwelt diesen ihren wahren, d. i. übersinnlichen und göttlichen Character nicht verloren, sondern vielmehr behalten und behauptet hat.

§. 107.

Ferner ist nicht zu verkennen, daß in ihrer heiligen Schrift die christliche Wahrheit noch mit mancherlei der Idee fremden Zuthaten, Bildern, Gleichnissen, orientalischen Redeformen und Uneigentlichkeiten, worin sich die göttliche Wahrheit zur menschlichen Schwachheit und Fassungskraft herabläßt, umgeben ist, welche von der Wahrheit an sich zu unterscheiden, die Erkenntniß der Wahrheit an sich voraussetzen, wozu Philologie und Historie aber nicht ausreichen. Denn hier wäre vollends das Dogma, dessen Inhalt eine ewige und göttliche Wahrheit ist, den willkührlichen Bestimmungen der Interpreten preisgegeben, welche sich gegenseitig negiren und aufheben. Mit der Auslegung einer heiligen Schrift hat es die besondere Bewandniß, daß man auf einem andern Wege gewißermaßen schon da seyn muß, wo man erst hin will und man die göttliche Wahrheit nie absolut nur aus derselben entnehmen kann: das Göttliche der Schrift kann nur durch dasselbe selbst erkannt und darin gefunden werden. Eine von dem Wissen in der Idee verlassene bloß grammatische und historische Untersuchung, als solche durchaus nur auf das endliche Erkennen beschränkt, wird und muß auch das Göttlichwahre in den biblischen Vorstellungen nicht nur ignoriren und auf alle Weise umgehen, sondern es auch diluiren und in ein eben so endliches Erkennen, als sie selber ist, verwandeln und schon der einzige eben berührte hermeneutische Grundsatz von der Accommodation ist, ohne das dogmatische Wissen, welches das Wissen der Wahrheit an sich ist, hinreichend, den Character der Schrift, kraft dessen sie eine heilige ist, vollkommen zu zerstören, und den göttlichen Glaubensinhalt derselben in das Profanste und Trivialste zu über-

setzen und zu verwandeln. Grammatik und Historie, die ersten und äußerlichsten Bedingungen zum Verständniß der Schrift, sind in und aus sich absolut unvermögend, irgend eine ewige und übersinnliche Glaubenswahrheit in der Bibel zu finden oder gar eine heilige Schrift in ihr anzuerkennen. Ist also die Auslegung mit ihren Mitteln auf sie beschränkt, so enthält die Bibel keine heilige Schrift, kein Wort Gottes, sondern nur endliche und vergängliche Gedanken und Thatsachen.

§. 108.

Wie mit der schriftlichen, so verhält es sich auch mit der kirchlichen Ueberlieferung. Gewiß, wir würden, absolut einsam, von unserer Erlösung durch Christum und dem uns durch ihn geoffenbarten Gott nichts wissen, wäre diese Erkenntniß zunächst und zugleich nicht in Anderen und von ihnen an uns gekommen, und es mag in dieser Beziehung wohl mit Recht gesagt werden, nichts könne gewußt werden, was nicht in der Erfahrung ist, es müsse das Ewige und Göttliche sich uns zunächst äußerlich offenbaren, auf dem Wege der Tradition an uns kommen. Diese Priorität hat der geschichtliche Weg, aber hat er deshalb auch den Primat, wenn es zur Wissenschaft kommt und auch nur der Anfang dazu gemacht wird, und giebt es keinen Unterschied mehr zwischen dem Christen und Theologen, oder dem katechetischen und akroamatischen Wissen?

§. 109.

Der wahre Glaube bietet sich uns auch in der Kirche nicht nur zunächst in menschlichen Vorstellungen dar, sondern auch in der Vermischung mit leerer Meinung, mit leidenschaftlicher Erbitterung, und nicht selten macht schon die äußerliche Auctorität für sich Anspruch, geltend zu seyn. Wo ist nun hier der Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Superstition und Religion? Vielmehr läßt

man sich ebendarum in die Wissenschaft ein, um das, was uns als Christen zunächst geschichtlich überliefert worden und was wir zunächst glauben und auswendig wissen, auch inwendig und als Wahrheit und Gewißheit zu wissen und das Göttliche außer uns in bestimmter Erkenntniß auf das Göttliche in uns zurückzuführen. Es ist damit, wie mit der sinnlichen Wahrnehmung, womit die Bildung des Menschen anfängt, aber sich nicht vollendet. Wer daher auch in der Wissenschaft nur auf dem historischen Wege stehen bleibt, läßt eben das aus, weßhalb die Wissenschaft zu suchen nothwendig ist.

§. 110.

Was auf dem Wege der Erfahrung und als Erfahrung Göttliches uns überliefert wird, ist selbst nichts andres, als der Gedanke, der Geist an sich, der substanzielle Gegenstand des Bewußtseyns. Jenes Ansich des Geistes ist aber noch in sein Fürsich zu verwandeln und diese Bewegung ist eben das Werden des Geistes zu demjenigen, was er an sich ist, das sich in sich Reflectiren, die Verwandlung des Substanziellen ins Subjective, in welchem also die Substanz und ihr Ansichseyn aufgehoben, d. h. zum Begriff geworden ist. Hierin erst hat das wahrhaft wissenschaftliche Wissen angefangen, also nur darin, daß es über das Historische hinausgegangen. Die hingegen sich nur an die endliche und erscheinende Seite des Lebens Christi oder der Religion halten, haben keinen wahrhaftigen Begriff von der Auferstehung des Herrn, welche nothwendig sein früheres Leben für ein verhülltes, zu seiner Wahrheit noch nicht verklärtes Leben erklärt. Sie hat das ganze vorhergegangene Leben Christi zu ihrer nothwendigen Voraussetzung: aber erst in ihr ist das wahrhaftige Leben Christi mit allen seinen frühern Momenten ganz zu sich selbst gelangt und im Geiste seiner Gemeinde aufgehoben.

§. 111.

Hingegen in allem bloß philologischen, antiquarischen, historischen, welches freilich die Theologie sich aneignet, ist an und für sich noch nichts, was nicht jeder wissen könnte, der auch kein Theolog ist. Ein solcher bleibt auf die Untersuchung der thatsächlichen Wahrheit oder der Wahrheit der Thatsache beschränkt, und die Fülle und Breite von diesem soll sodann die Tiefe und Wahrheit des Wissens von der göttlichen Wahrheit ersetzen. Die Erfahrung aber, als endliche Bestimmung des Unendlichen, steht hiedurch zugleich nothwendig im Widerspruch mit dem Wesen der Religion. In dieser Beschränktheit auf die Erfahrung kann auch die Erscheinung der göttlichen Wahrheit, oder die heilige Geschichte, den Character der heiligen, den sie hat, nicht mehr behaupten: denn solche Ablösung von ihrem heiligen Ursprung und das Nichtwissen und Ignoriren von diesem ist ebenso sehr Auflösung der göttlichen Wahrheit, und Verwandlung derselben in die endliche Thatsache und des Heiligen in das Profane, zu dessen Unterscheidung durchaus kein Criterium oder Prinzip in der historischen Untersuchung als solcher, vorhanden ist.

§. 112.

Dieses alles weiset genugsam hin auf das Prinzip der göttlichen Wahrheit außer der Schrift und Kirche, welches allein ein innerliches, die Vernunft und das vernünftige Wissen ist. In Ansehung der Bibel ist dieses selbst von denen anerkannt oder stillschweigend vorausgesetzt worden, welche sonst streng nur in ihr ihren Standpunct nahmen. Denn was war der Augustinische Grundsatz der Theoprepie, nach welcher alles in der Schrift zu verstehen sey, andres, als die Anerkennung eines solchen Prinzips, aus welchem, was Gottes würdig sey oder nicht, allein gewußt werden kann? Was war der hermeneutische Satz, die Schrift lege

sich

sich selbst aus, oder die Schrift sey nur durch die Schrift zu verstehen, anders, als dieselbe Voraussetzung? Welches ist das Prinzip, worin die scheinbaren Widersprüche der Schrift aufgehoben sind? Was endlich ist die Analogia fidei in der Schrifterklärung und zu dogmatischem Zweck anders, als die Hinweisung auf die durch alle einzelnen Bestandtheile des Glaubens in ihr sich verbreitende Seele, welche nicht hie oder da, sondern der gemeinsame Ursprung des Wahren und Heiligen ist aus dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit, wie er zunächst sich in der Vernunft zu erkennen giebt, und aus welchem das Heilige in der Schrift und die Heiligkeit derselben selber ist. An dem Geiste des Evangeliums hat alles Einzelne in der Schrift seine Auslegung; der Buchstabe aber ist nicht der Geist, sondern die Vernunft.

§. 113.

Aber auch die Vernunft ist nicht dieses Prinzip, so fern sie nur in sich selbst und ihr eigner Begriff oder abstracter Verstand ist. Als solcher ist sie nur das Organon und die formale Vermittelung aller Wahrheit, und das nur ist sie gemeiniglich und in den gewöhnlichen Erfordernissen der Vernunft zur Auslegung des Glaubensinhalts der Schrift und zur Erkenntniß desselben in der Kirche. Sie ist darin wesentlich immer noch jenes subjective endliche Erkennen, die leere Abstraction, die fleischliche Vernunft, welche wohl sehend in allen irdischen und endlichen Dingen, aber zugleich blind in dem Ewigen und Göttlichen ist. Sie kommt auf diesem Wege nicht über das traditionelle Wissen hinaus, sie wehrt das Philosophische von sich ab, um ganz nur in sich, der unphilosophischen Vernunft zu bleiben, d. h. entweder im Reinhistorischen oder im Reinabstracten. Nicht an dem Inhalt des Dogma, sondern nur an der Aeußerlichkeit, Erscheinung und Umgebung desselben nimmt sie ihr Interesse; die Lehre selbst und an sich, noch dazu auch wohl

göttlich genannt, d. i. soviel als dem Erkennen unzugänglich, ist ihr gleichgültig; nur an jener Außenseite derselben bewegt sie sich herum, und so bleibt sie bei allem Schein des Gegentheils doch nur auf der Oberfläche und selbst nur oberflächliches Wissen. Sie steht in dem Wahn, es werde sich aus dem Endlichen, Zeitlichen und Räumlichen und der Notiznehmung davon, oder dem Historischen, werde es nur tüchtig durchforscht mit Kritik, die unendliche Wahrheit schon von selbst entwickeln. Aus exegetischen und historischen Materialien, denkt man, habe sich mittelst der Vernunft, die Dogmatik ganz mechanisch zusammenzusetzen. Die Wahrheit aber ist, daß das Prinzip der christlichen Dogmatik weder die Schrift, noch die Kirche, noch auch die Vernunft ist, sondern allein der Geist, in welchem Schrift, Kirche und Vernunft eins und in ihrem Fürsichseyn aufgehoben sind.

§. 114.

Es ist demnach die Einheit des speculativen und traditionellen Wissens noch in Betracht zu ziehen. Diese ist nicht eine äußere nur, sondern zugleich und zunächst eine innere. Es ist der eine und selbige göttliche Geist, welcher in Schrift, Kirche und Vernunft thätig und wirksam ist, und somit selbst ihr wahrstes, göttliches Prinzip, nicht nur negativ die Entfernung alles innern Widerspruchs, sondern auch positiv die Wahrheit der Schrift, der Kirche und der Vernunft. Er, nicht bloß in seiner abstracten Identität, sondern in der concreten Einheit mit dem menschlichen Geiste, hat nicht nur sein Leben in sich selbst, sondern auch seine Geschichte, und so besonders als der Geist der wahren und offenbaren Religion; für die Geschichte ist er und sein Leben in sich die Voraussetzung, wie die Geschichte sein Resultat. In der Geschichte erst hat der Geist der göttlichen Wahrheit seine Wirklichkeit, sie aber hat in ihm ihre Wahrheit. Nur mittelst der Geschichte vermittelt die Wahrheit

ihre Wirklichkeit, wird zum Glauben der Welt und nur in ihr ist sie die wirklich wahre. Aber als Geschichte hat sie zugleich die Bestimmtheit der Wahrheit, nämlich das Denken, und setzet voraus das Wissen des Wahren, ohne welches Wissen sie auch nicht für das Wirkliche kann erkannt werden: denn nur das Vernünftige ist das Wirkliche, wie nur das Wirkliche das Vernünftige ist.

§. 115.

Das vernünftige Wissen der Wahrheit ist zunächst als ein Wissen von Gott das Wissen durch Gott, das Wissen in seinem Geiste und durch ihn. Von dem endlichen, relativen Denken kann Gott, der nichts endliches und relatives ist, nicht gedacht und gewußt werden. In diesem Wissen hingegen ist das Ich über sich und die Subjectivität des isolirten Bewußtseyns seiner selbst hinaus, es ist in Gott und Gott in ihm. In dem menschlichen Geiste ist Gott sich nicht durch diesen, sondern durch sich selbst offenbar, und so auch dem menschlichen Geiste offenbar. Dieser als Vernunft ist in ihm aufgehoben. Dies ist das Schwerste, was die Wissenschaft jedem zumuthet, der sich auf sie einläßt, daß die reine Substanz selbst sich als Subject zeige, er mit seinem Geiste sich dem göttlichen subjicire und ihm gelassen sei. Sein wahres Wissen vom Absoluten ist selber ein absolutes.

§. 116.

Aber dies absolute Wissen ist weder ein transscendentes und mystisches sich in Gott Verlieren, noch auch ein metaphysisches Abstrahiren von aller Geschichte, sondern die werdende Unmittelbarkeit, es ist Reflexion. Allerdings ist die göttliche Offenbarung der christlichen Wahrheit in der Bibel und Kirche für die Wissenschaft zunächst eine Voraussetzung und die Wissenschaft nur die Reflexion auf das in ihnen gegebene. Aber indem sie so nicht in dem Buchstaben, sondern in dem Geiste der Bibel, nicht in der Auctorität der

Kirche, sondern in dem Geiste derselben ihren Standpunct nimmt, und diese Reflexion keine bloß äußerliche, und so nur Wiederhohlung des Glaubensinhalts ist, hat sie an dem göttlichen Geiste, aus welchem Bibel und Kirche selber, und welcher der Geist beider ist, ihr Prinzip, nimmt in ihm ihren Anfang und vollendet sich darin, ist nicht nur somit in ihrem Resultat mit der Offenbarung identisch, sondern wesentlich selber Analysis des in ihr uns auf jenen beiden Wegen überlieferten. Nur in der Theorie also gewinnt die Empirie wahrhafte Bedeutung und der Begriff hebt den Gegensatz beider völlig auf. In der unendlichen und absoluten Idee ist für die Vernunft der vorausgesetzte Geist keine Voraussetzung mehr oder gar ein Widerspruch, und sie, in ihrer innern Einheit mit dem Geiste der Schrift und Kirche, hiemit die an und für sich christliche.

§. 117.

Dieser freie, göttliche Geist, in der Einheit mit dem menschlichen der christliche Geist, ist es, der nur sich aufsucht und wiederfindet in der Bibel und Kirche, die Bibel immer mehr von bloßen Menschengedanken und Satzungen, und der Auslegung danach, die Kirche immer mehr vom todten Buchstaben der Bibel befreit, um sie nur seiner, des Geistes in beiden theilhaftig zu machen. Denn wohl will er nicht bloß unmittelbar durch sich auf uns, sondern auch durch andere auf uns wirken: hierin haben Bibel und Kirche den gemeinsamen Grund ihrer Nothwendigkeit. Aber damit hat er sich nicht etwa aufgegeben an beide, sondern in ihm, der nur in der Gemeinde lebendig ist, hat der Glaubensinhalt der Bibel, in ihrem Buchstaben todt, sein Leben und seine Wahrheit, sein wahres Verständniß und seine sichere, authentische Auslegung; in ihm, der der göttliche Urheber einer heiligen Schrift ist in ihren menschlichen Urhebern, hat die Lehre der Kirche ihre wahrhafte Nahrung und Quelle,

ihre Bewährung und Bekräftigung. Nicht also sind die Lehren der Schrift und Kirche darum Wahrheiten, weil sie in der Bibel und Kirche vorkommen oder beide, Bibel und Kirche, heilige Anstalten sind, sondern sie kommen darum in beiden vor und beide sind deshalb heilige Anstalten, weil jene Lehren an sich Wahrheiten sind und als solche in der Wissenschaft erkannt und gewußt werden können. Beide also, Bibel und Kirche, sind in dem Geiste der Wissenschaft aufgehoben. Der Geist der Wissenschaft aber und der Geist des Christenthums ist der eine und selbige.

§. 118.

Ebenso und ebendeshalb hat die traditionelle Dogmatik, als biblische und kirchliche, keine Selbständigkeit und ihre Wahrheit nicht in sich, sondern in der wissenschaftlichen; sie sind Momente an ihr und in ihr aufgehoben, und das abstracte Festhalten der Bibel außerhalb der Gemeinde und ihres Glaubens oder eine biblische Dogmatik für sich entbehret ebenso sehr der Wahrheit, als das abstracte Festhalten der Kirchenlehre ohne die Bibel in einer kirchlichen Dogmatik für sich oder das abstracte Festhalten der Vernunft ohne Bibel und Kirche in einer sogenannten Vernunfttheologie. An dem göttlichen Geiste in der Einheit mit dem menschlichen hat das wissenschaftliche Wissen den Geist, aus welchem Bibel, Kirche und Vernunft selber ist, und der sich daher auch in ihnen so wenig verläugnen, als widersprechen kann.

§. 119.

Hiemit ist denn zugleich auch das Confessionsverhältniß der Dogmatik bestimmt. Als die im Geist ihren Standpunct nehmende ist sie die evangelische, als diese aber der römischen Kirche entgegengesetzt, ist sie die protestantische. So wie die römischkatholische sich der protestantischen streng gegenüber behauptet, steht sie unter der Herrschaft des noch

unmittelbaren, unfreien und unklaren Gefühls, und sie kann unter den Aposteln füglich den Petrus für sich anführen als ihren Stifter. So wie die protestantische der römischkatholischen Kirche entgegensteht, steht sie unter der Herrschaft des Gedankens und des Verstandes, der sich das Recht der Prüfung, der freiesten Forschung und Untersuchung nicht nehmen läßt. Sie kann füglich den geistreichsten und freiesten aller Apostel, den Paulus, als ihren Stifter ansehen. Der aber der Stifter und Erhalter der christlichen Kirche in ihrer ungetrennten Einheit und Wahrheit ist, ist der Geist Jesu Christi, der von dem göttlichen Geiste nicht verschieden ist.

§. 120.

Die Erscheinung und zeitliche Darstellung des Christenthums in jenen beiden Formen ist die Geschichte des Geistes selbst, und wie sie im Ganzen und Großen den geschichtlichen Verlauf des Christenthums in der Welt darstellt, so erneuert sie sich auch im Einzelnen und Besondern, beides auf gleich nothwendige Weise. Die Unmittelbarkeit der Gefühlseinheit, womit der christliche Geist seine Erscheinung begann, mußte sich nothwendig aufheben in der Macht des Gedankens, und es mußte somit zu diesem Unterschiede einer protestantischen und römischen Kirche kommen. Es ist der Geist des Christenthums selbst, der sich zu diesem Unterschiede bestimmte, welcher sodann zu solcher Trennung wurde. Jener Unterschied aber enthält an ihm selbst zugleich die Möglichkeit der Aufhebung dieser Trennung, welche jedoch, so wenig der Mann wieder zum Kinde oder Jüngling werden, ebensowenig durch einen Rückschritt der protestantischen Kirche in die römischkatholische, sondern einzig und allein durch einen Fortschritt beider geschehen kann. Dieser Fortschritt aber, das Prinzip einer wahren Vereinigung, ist die Wissenschaft; nur erst, wenn sie, als die wahre Versöhnung in dem Geiste, der das Wahre und Gute

von beiden in sich aufhebt, sich in beiden Kirchen ganz durchgebildet hat, wird die Vereinigung nicht mehr ferne und die Zeit der höchsten Verklärung des Christenthums in der Wissenschaft, und der Wissenschaft im Christenthum, oder die vollkommene Versöhnung des Glaubens und Wissens gekommen seyn.

§. 121.

Das Wissen von Gott ist allerdings in der Wissenschaft zunächst ein Wissen in der absoluten Idee und somit selber absolutes Wissen. Allein dieses ist es nur seinem wesentlichen Inhalt nach und sofern es in der Wahrheit an sich, in der offenbaren Religion, welche diese Wahrheit ist an sich, seinen Standpunct nimmt. Es selbst ist, seiner wesentlichen Form nach, ein Begreifen jenes Inhalts und der Begriff somit die unendliche Vermittelung der Wahrheit; er macht den Inhalt zur Form, die Form zum Inhalt: er ist die Ausgleichung beider. Vorwärts schreitend in der Idee ist das wissenschaftliche Wissen zugleich ein Zurückgehen auf den Begriff und es selbst also das begreifende Wissen. Ein Begreifen aber ist es, weil es äußerlich ein Hinübergreifen ist über Gefühl und Abstraction, innerlich aber die Identität und Differenz in sich vermittelnd in eins zusammenfaßt.

§. 122.

Auf dem Standpuncte des Begriffs und der unendlichen Vermittelung ist die Wissenschaft, als Dogmatik, weder zu hoch, noch zu niedrig gestellt und ist ebenso weit entfernt von der Theosophie, als einer bloßen Pisteologie; jene ist über die Wissenschaft hinaus und bedarf des Begriffs und der Vermittelung nicht, diese ist nur der entfernte Anfang der Wissenschaft. In der Mitte beider steht die Reflexion, als Vermittelung der Idee oder des absoluten Wissens und des Glaubens oder des traditionellen Wissens. Hätte jene Reflexion die absolute Idee außer sich, so wäre sie selbst nur

eine äußerliche, und ihr Wissen vom Glauben ein traditionelles. Hätte sie ausschließlich ihren Standpunct im absoluten Wissen, abgesehen vom Glauben und aller Geschichte, so müßte sie die göttliche Offenbarung selber seyn und die Stiftung der wahren Religion. Ihr Element aber ist der reine Begriff, welcher zugleich der Inbegriff der Idee und Geschichte ist und worin auch alle Vorstellung und Tradition ihre Wahrheit hat. In diesem Begriff hat sie ihren Ausgangspunct und Anfang, ihre Bewegung und Fortschreitung, ihre Gliederung und Eintheilung.

§. 123.

Es ist aber vorerst der reine Gedanke Gottes in der Bestimmungslosigkeit seines Ansichseyns, was den ersten Theil der Dogmatik ausmacht. In dieser Unbestimmtheit Gottes in dem reinen Gedanken von sich ist Gott noch der unendlich sich selbst gleiche, in welchem noch kein Unterschied seiner von sich gesetzt ist, in der christlichen Religion vorgestellt als Vater. In diesem ihren Anfang hat sie aber zugleich die Nothwendigkeit ihres Fortganges, welches die Unterscheidung ist. Inhalt des zweiten Theils der Dogmatik ist daher Gott in dem reinen Gedanken von sich, hervorgehend aus der Unterschiedslosigkeit in den Unterschied seiner von sich, in der christlichen Religion vorgestellt als Sohn. Daß aber dieser Unterschied kein Unterschied, noch weniger der Untergang jener zunächst als unmittelbar und abstract sich zeigenden Sichselbstgleichheit sey, muß sich im dritten Theil der Dogmatik zeigen. Denn in der unendlichen Vermittelung seiner mit sich selbst ist Gott der aus dem Unterschiede seiner von sich in die unendliche Einheit mit sich zurückgegangene, in der christlichen Religion vorgestellt als Geist.

Der

Dogmatik

Erster Theil.

Von Gott.

Erster Theil.

Von Gott.

§. 124.

Der reine Gedanke Gottes enthält zunächst das Seyn als ein Denken und dieses ist die Lehre vom Wesen Gottes; sodann das Denken als ein Seyn, und dieses ist die Lehre vom Daseyn Gottes. Das unmittelbare reine Denken ist hier in seinem Unterschiede von sich. Dieser aber, als Wesenheit und Wirklichkeit, geht in die Einheit zurück, in der sie beide aufgehoben sind, und dieses ist die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Ohne diese Bewegung und Vermittelung ist der an sich wahre Satz A=A oder Gott=Gott, ein langweiliger Satz.

Erster Abschnitt.

Vom Wesen Gottes.

§. 125.

In der Vorstellung, welche den Namen: Gott aussagt, ist Gott noch das durchaus Unbestimmte und sie an sich hat kaum mehr, als diesen Klang und Namen. Sie ist

und verfährt hierin meist ganz gedankenlos. In dieser Unbestimmtheit ist Gott das Gedankenlose, die noch in sich selbst beharrende, unmittelbare Einheit des Seyns und Nichtseyns und kann Alles, was von Gott bejaht wird, ebenso sehr verneint werden. In diesem Sinne ist das Wesen eben so sehr das Nichts, das Seyn, durch Nichts vermittelt, das Unbestimmte; es ist das Verschiedenste und Entgegengesetzte noch in ihm verborgen. Denn der Unterschied ist noch nicht gesetzt und das Denken am Seyn noch nicht hervorgekommen.

§. 126.

Das Denken, welches nur im Bewußtseyn ist, erweiset sich an der Vorstellung zunächst dadurch, daß es ihr einen Inhalt giebt, welcher die nähere Bestimmtheit derselben ist. Diese nähere Bestimmtheit zeigt sich in der Reflexion als Unterscheidung Gottes von allem, was er nicht ist, welches schon in der vagen Vorstellung von Gott, als dem höchsten Wesen geschieht. Wenn sie hiemit aber noch vorzüglich auf das, was Gott nicht ist, oder auf das Unwesentliche ausgeht und somit nur negativ verfährt, so erreicht sich erst im Begriff das Seyn als Wesen: denn im Begriff ist das Seyn Denken, in diesem bezieht sich das Seyn auf sich selbst als das Wesen. So das Wesen geworden ist das Seyn das Seyn gewesen. Der Begriff aber erreicht sich in der Idee.

§. 127.

Die Idee des Wesens Gottes nicht nur zu haben, sondern zu seyn, ist das Wesen und die Bestimmtheit des Geistes. Er soll aber, was er ist, welches die göttliche Bestimmtheit oder der göttliche Gedanke des Geistes ist, auch werden, und dieses ist seine Bestimmung, die er erreicht zunächst durch das sich in sich bewegende Thun des Den-

kens. Die Wahrheit ist nur im Denken, und das wahre Wesen Gottes im Denken erreichen, heißt es erkennen. Die Aufgabe in der Erkenntniß des wahren Wesens Gottes ist demnach, die concrete Einheit des Geistes mit der Idee des göttlichen Wesens durch die vermittelnde Bewegung des Begriffs oder durch die Entwickelung aller darin enthaltenen Momente hindurch zu führen.

§. 128.

Wenn Gott in seinem Wesen der gemeinen Vorstellung nur im Jenseits erscheint und von dem Geiste geschieden und getrennt, so kann dies Jenseits in der denkenden Erkenntniß aufzuheben, nicht minder für die Aufgabe des Wissens und der Wissenschaft angesehen werden. Hiemit hat sie in der offenbaren Religion selbst ihren festen und sichern Standpunct, indem, nach ihr, Gott dem Geiste nur insofern wahrhaft und wesenhaft ist, als er ihm nicht mehr insofern oder in solcher Ferne ist, sondern vielmehr selbst sich ihm zu erkennen gegeben hat. AG. 17, 28. Marc. 4, 11. 1. Cor. 2, 10. Dieses Gegebenseyn ist das Gegebenseyn in der Idee von ihm und die Bewegung oder das Denken in dieser Idee somit an und für sich das Thun Gottes selbst.

§. 129.

Das Nichtseyn, welches das Wesen abstracterweise an ihm selbst hat, ist das Denken und dieses, als solches, eben so abstract genommen, kein Seyn: das Denken ist die Negation des Seyns. Aber als solches ist es doch zugleich eine Position und keine Negation, ein Seyn und kein Nichts; denn es ist und so als Denken das Seyn. Des Seyns inne werdend ist das Denken ein sich bewußtes Seyn, Bewußtseyn. Mittelst des Bewußtseyns offenbaret Gott sein Wesen positiv. Ps. 145, 18. Jes. 55, 6. Jac. 4, 8. Nächst den Wirkungen dieses Bewußtseyns im Willen,

Gewissen ꝛc. soll es vor allem auch zum Begriff desselben selbst kommen, und es zeigt sich als unwahr die Lehre, daß nur der Wille oder das moralische Wesen Gottes, nicht aber dieses an sich zu erkennen sey, da auch schon der Wille Gottes selbst nur insofern der wahre ist, als er der wesentliche Wille Gottes ist.

§. 130.

Das Denken, als solches, ist noch das sich selbst gleiche; das Denkende ist, wie das Gedachte, ein Denken. Allein in dieser Beziehung auf einander liegt zugleich ein Unterschied; das Denken, welches Sich-Denken und hiemit sich gegenständlich, oder Bewußtseyn, und welches nur das Gedachte ist. Dieses ist die Natur. Sie ist das Gedachtseyn und kein Selbstdenken. Indem aber in der Natur jene Offenbarung Gottes, das Denken, aufgehoben ist, ist sie das, was das Denken und dessen Inhalt zu seinem Inhalt hat, und sie die andere Seite derselbigen Offenbarung Gottes. Matth. 6, 26 — 30.

§. 131.

In ihrer Verschiedenheit von einander gegenseitig die Negation des andern sind Natur und Bewußtseyn keineswegs gleichgültig gegen einander; es ist kein in sich beharrender Unterschied, sondern weiset über sich hinaus auf ein höheres Drittes, in welchem sie eins und aufgehoben sind. Dieses ist die Vernunft als Wissen, der Geist. In ihm vereiniget sich das Bewußtlose und Bewußtseyende und seine Expansion ist die Geschichte. Sie hat das Bewußtseyn und die Natur zu ihrem Inhalt und wie die Natur das Ansich, das Bewußtseyn das Fürsich, so ist der Geist das An- und für-sich.

§. 132.

Der subjective, und als solcher theoretische und practische Geist ist sich selbst nur in seiner Objectivität oder als

objectiver Geist offenbar. Als solcher ist er im Einzelnen der Geist eines Volkes, im Besondern und in Beziehung auf andere Völker der Völkergeist, im Allgemeinen, worin das Einzelne und Besondere aufgehoben ist, der Geist der Welt und Menschheit. Alle diese Begriffsbestimmungen des Geistes aber heben sich auf in dem absoluten Geist, als worin der Geist auf allen Stufen erst seine Wahrheit hat. Der Geist, in seiner Sub- und Objectivität, ist selbst der wahre Begriff der Natur und des Bewußtseyns nur in Gott; in ihm begründet und begriffen ist der Geist erst wahrhaft dieser Begriff und hat er selbst somit seine Wesenheit in dem göttlichen Wesen. Ein göttlicher Gedanke seyend ist er allein die Möglichkeit, Gottes Wesen in der Natur und im Bewußtseyn zu denken und ihn in seinem wahrhaftigen Wesen zu erkennen. Und nur in diesem Elemente erzeugt sich der Wirklichkeit nach die Erkenntniß des göttlichen Wesens.

§. 133.

In Ansehung der Wirklichkeit der Erkenntniß des göttlichen Wesens ist der Vorstellung und dem Bewußtseyn zunächst gegeben der Raum, die Zeit und die Materie. Das Wesen Gottes aber ist weder eine bloße abstract logische Denkform und Denkbedingung, wie Raum und Zeit, noch die gedachte Einheit beider, wie die Materie. Als das bloße Außer- und Nach-einander sind Raum und Zeit vielmehr das Wesenlose; Gott ist weder das durch Raum und Zeit bedingte, noch das bedingende derselben: in ihm sind beide vielmehr, wie an sich, so in ihrer Einheit aufgehoben: er ist die alle Zeit und allen Raum und somit die weltbewältigende Macht. Es hat aber allerdings die Idee von Gott eine Beziehung auf Raum, Zeit und Materie, und in dieser Reflexion bestimmt sich die Idee des göttlichen Wesens in dem Begriff als das Seyn Gottes in sich, aus sich und für sich. In der ersteren Beziehung ist die Idee des gött-

lichen Wesens in der Beziehung auf den Raum, in der andern auf die Zeit, in der dritten auf die Materie.

§. 134.

1. Gott ist in sich selbst und nicht in einem andern, wie alles Daseyende, in der Natur, im Raum existirende, welches in einem andern sein Werden hat und so das Gewordene ist. Gott ist in sich, ohne Grund, der Ungrund selber. In dem Seyn Gottes in sich selbst wird für die Vorstellung und das Bewußtseyn Gott, der in Gott ist, als ein anderer gedacht und unterschieden von dem, in dem er ist, und der Satz ist insofern mit der Relation behaftet. Indem aber Gott, in welchem Gott ist, zugleich als Gott, der in Gott ist, gedacht ist, wird der Gegensatz wieder aufgehoben, aber durch den Begriff vermittelt und Gott als der Wahre erkannt, das ist, als die unmittelbarste Einheit des Seyns und Denkens. 2. Mos. 3, 14. 15. Joh. 17, 3. Gott ist die Wahrheit; die Wahrheit aber ihrem Begriff nach das Seyn, welches das Denken selber ist. Gott allein ist wahrhaft, denn er ist die reinste Bejahung seiner selbst. Hebr. 10, 23. 2. Cor. 1, 20. 2. Tim. 2, 13. Dies ist die Substanzialität Gottes, welche sich selbst zu ihrem Bestehen hat, oder die Selbständigkeit Gottes (Autousie).

§. 135.

2. Dies Insichselberseyn Gottes ist das vollkommenste Aussichselberseyn. Das Wesen bestimmt sich hier als Grund. Gott, der in sich selbst, oder Grund seiner selbst ist, wird unterschieden von dem, der aus dem Grunde ist; Gott aber, als Grund und aus dem Grunde, ist derselbige und somit Grund und Wesen vollkommen eins. Als Grund seiner selbst ist Gott zugleich Wirkung und Ursach seiner selbst, hiemit aber ebenso sehr begründet, als grundlos. Diese Begriffe heben sich nothwendig auf in dem Begriff

der

der Freiheit. Frei aus sich selber seyend wird Gott begriffen als hervorgehend aus sich, sich mittheilend und offenbarend, zwar aus sich hervor- aber darum doch nicht aus sich herausgehend oder irgend deshalb weniger in sich selbst. Gott wird hiemit erkannt als der Ewige; die Ewigkeit aber ist die Zeit in der Negation aller Unterschiede ihrer Dimensionen oder die unendliche, absolute Gegenwart. Ps. 102, 25. ff. Jes. 44, 6. Hebr. 1, 11. 12. Jac. 1, 17.

§. 136.

3. In seinem In- und Aus-sichselberseyn ist Gott der für sich Seyende. Dieser Begriff fügt nichts wesentlich anderes hinzu zu jenen beiden und ist nur als die Einheit beider von dem einen und andern unterschieden, aber der Unterschied aufgehoben. Das Fürsichseyn Gottes ist das gehaltvolle, mit dem In- und Aus-sichselberseyn oder mit dem Unterschiede identische göttliche Wesen. Hierin ist Gott, als Geist, die Negation der Materie, wie des Menschen, der nicht der Geist, sondern ein Geist, das Vernunftwesen ist, welches zugleich sich als Sinnen- und Verstandeswesen, und hiemit in seiner Endlichkeit weiß. Gott ist der ewig substanzielle Geist, die Substanz als Seyn, welches nicht das Denken außer ihm hat, sondern selber ist; das Denken, welches die Substanz, das Seyn nicht außer ihr hat, sondern selber ist. Als solches ist Gott der Selige, der Allgenugsame. In der göttlichen Allgenugsamkeit hat die göttliche Substanzialität und Aeternität ihre Wahrheit. Apstgsch. 17, 25. 1. Tim. 1, 11. 6, 15 und 16.

§. 137.

Nach dem Begriffe des Wesens Gottes bestimmt sich nun auch der Begriff der Religion, sowohl subjectiv, als objectiv. Alle Religion ist nur so wahr, als Gott in ihr wahrhaft erkannt wird; wahrhaft erkannt aber wird er nur,

wenn die Form der Erkenntniß dem wahren Wesen Gottes entspricht, Wahrheit hat sie allein durch den wahren Begriff der Idee des göttlichen Wesens. Wie also das Wesen Gottes gedacht ist, danach bestimmt sich denn auch das Wesen der Religion. Das Unwesen aller gröbern oder feinern Superstition ist die Denkart, nach welcher Gott nicht in Gott, sondern außer Gott erblickt wird. Alle Gottlosigkeit wird nur so des wahren Gottes los, daß sie sein göttlich Wesen überträgt auf das, was nicht Gott ist. Nur aber in der Religion hat der subjective Geist sein Leben; außer ihr lebend, welches absolut unmöglich, würde er ein unwahres, bloß zeitliches, in beiden aber ein unseliges Leben führen: in und mit der wahren Religion gelangt er zum wahren, ewigen und seligen Leben.

§. 138.

Nur in dem Maaß, als der Geist kraft der wahren Religion sich in der lebendigen Communication erhält mit dem wahren Prinzip des Lebens, hat er daran zugleich das Prinzip des wahren Lebens. Es ist daher der erste Schritt zur wahren Religion, daß er von sich selbst loslasse und dem göttlichen Geist gelassen sey. Die Religion hebt ihn nothwendig über sich selbst und bringt ihn in diesem wirklichen Verhältniß zu Gott dann weiter ins wahre. Erst die Nichtigkeit aller räumlichen und endlichen Dinge und seiner selbst außer Gott erkennend, beginnt die Religion in ihrer Wahrheit oder die wahre Religion in ihm aufzugehn, sieht er sich in das wahre Licht und Leben gehoben und der Finsterniß dieser Welt entnommen. Diese ist ohne das Licht der Religion völlig dunkel, ja die Finsterniß selbst. Joh. 1, 5. Je mehr daher der Geist sich mit ihr identificirt, macht sie ihn selbst finster und löschet alle Lichter des Lebens in ihm aus. Mit jedem Streben nach demjenigen, was doch nicht Gott ist, büßet die vernünftige Seele sich selber ein. Matth.

16, 26. Die wahre Religion befreiet den Menschen von allem Niedern und von ihm selbst, von dem Festhalten an der Ichheit und Subjectivität, verhilft ihm zum Leben in Gott, als der Wahrheit und hiemit zum wahren Leben. Joh. 8, 47. 1. Cor. 2, 7. 8. Cap. 3, 18. 19.

§. 139.

Die Religion ist ferner als Prinzip zugleich Centrum und Erfüllung des in der Zeit expandirten Lebens mit dem ewigen. Die formale Existenz in Zeit und Raum und alles bloß zeitlichen Lebens ermangelt der innern Lebensfülle an und für sich gänzlich. Daher kann das Zeitliche an und für sich den Geist, der sich ihm hingiebt, nicht wahrhaft und innerlich nähren. Die Zeitwelt füllet ihn nur mit ihrer eignen Leerheit, und läßt ihn gesättigt mit den zeitlichen und irdischen Dingen mitten in solchem Reichthum und Ueberfluß darben. Die Religion erweitert das besondere Leben zum allgemeinen und erfüllet es mit sich und dem ewigen Leben, indem sie sowohl die Zeit in ihr nichts auflöset, als auch den Geist darüber hinaushebt. 2. Cor. 4, 4. Matth. 6, 19 — 21.

§. 140.

Die Religion ist, wie Gott selbst, für sich und sich selbst genug, bedarf eben deshalb keines andern und ist rein allein um ihrer selbst willen. Sie ist, wie Gott, unbrauchbar, kann zu nichts dienen, sondern alles ist nur um ihretwillen und soll ihr dienen. Der Mensch kann ihr daher auch keine Ehre erweisen, selbst mit seiner größesten Macht, sondern sie vielmehr macht ihn, in sie aufgenommen, erst aller Ehre werth und theilt ihm ihre innere Macht und Seligkeit mit. Die Religion ist wesentlich Erhebung in eine höhere Region oder Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche und derselben Seligkeit. Es ist auf allen Stufen des Da-

seyns jeder niedern Natur Bedürfniß, sich in einer höheren gehalten zu befinden, in ihr zu ruhen und aufgehoben zu seyn, und eben daher das Reducirtseyn der Seele auf sich, ihre Selbstheit und Ichheit, die eine Exclusion nach der Seite des göttlichen Lebens ist, der Anfangspunct ihrer Unseligkeit, ihres Falls und Untergangs. Wie aller Tod nur außer dem wahren und einzigen Seyn, alles Elend nur im Zeitlichen und Irdischen ist, sofern es für das Wahre und Ewige genommen wird, so ist hingegen das wahre und ewige Leben an und für sich und nothwendig zugleich ein seliges. Col. 3, 3. 4. Apstg. 4, 12.

§. 141.

Es bewegt sich aber der objective Geist in seiner Geschichte und Religion über verschiedene Stufen, die als die des Aberglaubens, des Glaubens und Wissens zu unterscheiden sind. Auch im Aberglauben ist der Glaube, nur in der Verschrobenheit und Verrenkung aller seiner Glieder (Artikel). Es weiß das Ich oder Volk sich in seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit, wie das Daseyn der Opfer bezeugt. Damit ist es in seinem menschlichen Wesen gehalten in und von dem göttlichen, als der unendlichen Macht über ihm. Aber diese Religion ist zugleich die Versenktheit der Idee des absoluten Geistes in die Endlichkeit und zwar zunächst in die äußerliche Realität der materiellen Natur, in welcher der Fetisch erscheint und in die concrete Idealität des Geistes, in der Gott als das Ideal der Kunst erscheint. Apstg. 17, 29. Es ist die Religion des Traumes und der Ahndung, in welcher das göttliche Wesen mit dem sinnlich und geistig gegenwärtigen noch unmittelbar eins und darin verborgen ist. Aber der Einzelne, wie das Volk hat sein Daseyn und Leben, wie alle Wahrheit, in dieser seiner Religion.

§. 142.

Der Aberglaube hat am Selbstbewußtseyn seinen Grund und eben daran geht er zu Grunde in der Reflexion, als der andern Seite des im Selbstbewußtseyn enthaltenen Gegensatzes. Mit dieser seiner Reflexion, welche zugleich Skepsis ist und Kritik, setzt sich das Ich, die Subjectivität, dem öffentlichen Volksleben und der objectiven Religion entgegen, und die selbstgeschaffenen Götter fangen an, lächerlich zu erscheinen und alle Ehrfurcht zu verlieren. Solch einen Gott kann das Ich selbst vorstellen und es macht sich dazu, wie in den letzten Zeiten des römischen Kaiserthums geschah. Der Untergang des Aberglaubens aber ist der Aufgang des Glaubens und der offenbaren Religion.

§. 143.

Nach der Seite des heidnischen Götzendienstes kehrt sich der wahre Glaube zunächst in seiner Abstraction heraus, als der reine Gedanke Gottes, als die Negation alles Materiellen, Bildlichen und Aeußerlichen. Die einzige Erscheinung Gottes ist das abstracte Gesetz; wer ihn selbst sähe, müßte vergehen. Die Wahrheit der Religion auf dieser Stufe und des Volkes, welches mit ihr eins ist, ist der Vorzug, den Ein Volk darin hat vor allen andern Völkern, das erwählte Volk und gleichsam das horchende Ohr der göttlichen Offenbarung zu seyn. Aber dieser Vorzug, diese Wahrheit ist zugleich seine Unwahrheit und sein Untergang, indem, wie auf der Stufe des Aberglaubens das Ich sich dem öffentlichen Glauben, so hier Ein Volk sich allen andern Völkern, der Menschheit, entgegensetzt. Das einzig welthistorische und universale Volk setzet sich dadurch zum particularen herab und sein Particularismus ist sein Untergang, dieser aber der Aufgang der wahren und erst vollkommen offenbaren Religion, die in jener nur als Sehnsucht und Weissagung ist.

§. 144.

Die Unwahrheit Gottes auf diesen Stufen ist das unwahre Denken, dieses aber ein solches, dem kein Seyn entspricht. Die beiden untersten Stufen der Religion sind die, auf denen Gott, als das Wesen, das Denken nur außer sich hat, entweder ein Wesen, dem das Denken fremd ist oder ein Wesen, welches nur gedacht wird. Es ist im eigentlichsten Sinne die Natur der Götter des Heidenthums, daß sie das Denken absolut außer sich und als Fatum über sich haben; es ist die abstracte Vorstellung Gottes im Judenthum, daß er nur gedacht, ein Gedankenwesen, der höchste Gedanke ist. Wie ihn denn auch M. Mendelssohn, hierin ein ganzer Jude, nicht anders fasset, in seinem ontologischen Beweise. Und auf demselbigen Standpuncte außerhalb des Christenthums und noch im Judenthum steht der abstracte Spinozische Pantheismus, nach welchem Gott die Substanz, welche das Denken an ihr hat, die nicht Denkendes, sondern deren Attribut nur das Denken ist.

§. 145.

Das Wesen Gottes, im Mosaismus noch im abstracten Jenseits erkannt, wird zum Diesseits im Christenthum, hiedurch aber zugleich zur höchsten Verklärung der Menschheit. Der Geist, das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit in der Einheit mit dem absoluten Geist, ist der Geist Jesu Christi. In ihm hat Gott sich menschlich substanzürt und die Wesenheit Gottes giebt auch der Menschheit erst vollkommene Wesenheit. Col. 3, 4. Die Religion, als christliche, ist die Wahrheit an sich, die absolute Wahrheit und hiemit die Wahrheit der israelitischen und mittelst dieser die Wahrheit der heidnischen. Joh. 14, 5. 6. Hebr. 10, 20. In der christlichen Religion ist das göttliche Wesen so erkannt, wie es sich selbst erkennt. Der Geist der wahren, offenbaren Religion ist in Jesu Christo als das

absolute Wissen, in allen andern, die an ihn glauben, als der wahre Glaube: dieser aber hat seinen wahren Inhalt an jenem und ist in der Wissenschaft das begreifende Wissen.

Zweiter Abschnitt.

Vom Seyn Gottes.

§. 146.

Das Seyn, vorerst als an sich gedacht, ist nicht sich selbst offenbar als Seyn, sondern als Wesen: dieses ist die Offenbarung des Seyns. Das Wesen aber wird sich offenbar nicht an sich, sondern als Begriff: in ihm, der Negation des Wesens, ist es aufgehoben. Wie aber das Seyn im Wesen, das Wesen im Begriff, so erreicht der Begriff sich in der Idee: in ihr erst hat das Seyn sich vollkommen erreicht.

§. 147.

Die Lehre vom Seyn Gottes ist nichts anders, als die von der Offenbarung seiner selbst in der Idee von ihm oder der Gewißheit, daß er nicht nur in sich selbst, sondern auch aus sich sey, die Bestimmtheit und Wirklichkeit oder die Realität der Idee. Indem nun die Wissenschaft sich einläßt auf die Lehre von der Existenz Gottes, geht sie auf die Wahrheit der Vorstellung aus, welche sagt: Gott ist; welche Vorstellung aber, als das bloß unmittelbare Denken, ihre Wahrheit ganz anderswo hat, als in sich selbst, nämlich in dem vermittelnden Denken, welches die beiden Vorstellungen: Gott und Seyn mittelst des Unterschiedes in ihrer Identität begreift. Auf eine andere Weise also, als

in der Vorstellung, ist im Begriff der Wissenschaft diese Wahrheit die gewisse, nämlich als die gewußte.

§. 148.

Das Seyn in seiner reinen Unmittelbarkeit ist ebenso sehr das Nichtseyn; es hat seine Wahrheit erst in dem Wesen. Bleibt daher das abstracte Denken auf das Seyn an und für sich beschränkt, so ist damit, daß es von Gott das Seyn aussagt, soviel wie Nichts gesagt. Aber auch das Wesen, aus welchem das Seyn herkommt, hat seine Wahrheit nicht in sich selbst, sondern im Begriff und der Ausdruck: Gott ist das Wesen, ist nur die reine Reflexion in sich und die abstracte Unmittelbarkeit. Die Wahrheit aber des Wesens, wie des Seyns, ist die Idee. In der Lehre nun vom Daseyn Gottes bestimmt sich die Idee des göttlichen Wesens als Begriff und Inbegriff aller wahrhaftigen Wirklichkeit.

§. 149.

Es ist das Denken des Wesens Gottes, welches sich als das Seyn Gottes bestimmt: denn das Wesen Gottes, als des Objects dieses Denkens ist ebenso sehr Subject oder Denken und als solches das Seyn des göttlichen Geistes selbst, in der Einheit mit dem menschlichen. Es ist demnach Gott, welcher in diesem Denken sich die Bestimmung des Seyns selber giebt. Daher denn auch nur der Begriff vom Wesen Gottes sich zum Begriff des Daseyns Gottes fortbewegt und Niemand nach dem Daseyn Gottes fragen kann, als einzig in der Idee des Wesens, nach dessen Daseyn er fragt. In der Frömmigkeit oder dem Glauben ist diese Vorstellung von Gott, dem Seyenden, ohne noch besonders danach zu fragen, als einem Ungewissen, schon in der Idee des Wesens selber wesentlich, obgleich nur unmittelbar, mitenthalten und ebenso unmittelbar gewiß und unbezweifelt. Ps. 14, 2.

§. 150.

Das Wissen aber von Gottes Daseyn ist kein so unmittelbares, sondern ein vermitteltes. Es hebt im Zweifel an und läßt ihn in sich zu; denn nur der im Glauben zur Reflexion gekommene wirft sich die Frage auf: ob Gott sey, und hiemit steht er im Zweifel. Dieser ist das zwischen dem Glauben und Wissen in der Mitte schwebende und als der nothwendige Durchgang vom Glauben zum Wissen ehrenwerth und unverwerflich. In dieser negativvernünftigen, dialectischen Schwebe beharrend ist er selbst nicht nur ohne alle Wahrheit, sondern auch Sünde. Auf solchen Zweifel reimt nur der Teufel. Dieser Skepticismus führet zum Atheismus und der Verstand gehorcht darin nur dem Willen; der practische Atheist nur wird zum theoretischen, und der eine wie der andere ist nicht blos ein Läugner, sondern ein Lügner. Der Atheist hat sein größtes Interesse dabei, daß es beim Zweifel bleibe und nicht zum Wissen komme von Gottes Existenz; lügend läugnet er selbst die Möglichkeit eines solchen Wissens, und nicht ohne Ursache: denn nur als der Unwissende kann er der Atheist seyn, nicht als der Wissende. Ps. 14, 1.

§. 151.

Wo es zu der Frage kommt, ob Gott sey, ist also die Idee noch ebenso sehr ohne den Begriff, als nicht ohne den Zweifel. Kommt es nun in der Wissenschaft zum Begriff, so hebt darin die Vermittelung an und dieses durch den Begriff vermitteln ist das Beweisen; der Beweis somit von dem Begriff an und für sich nicht verschieden, die Vernunft desselben Möglichkeit, das Wissen der Vernunft aber die Wirklichkeit desselben. Es bewegt sich aber die Idee von Gott in dem Bewußtseyn zunächst zur Vorstellung der Möglichkeit seiner Existenz. Dieser Vorstellung ist der Begriff nur eine Voraussetzung. Er selbst giebt sich darin noch

keine nähere Bestimmung, auch nicht die der wahrhaftigen Existenz des Wesens, sondern es bleibt bei der Annahme und dem abstracten Denken oder der bloßen Denkbarkeit. Es ist damit noch nichts weiter ausgesagt, als die negative Bestimmung, daß dem Seyn Gottes nichts im Wege stehe: so aber steht ihm in der That noch eben dieses Nichts oder Nichtseyn entgegen. Die bloße Möglichkeit der Existenz Gottes ist ebenso sehr die Unmöglichkeit eines wahren Beweises der Existenz, und für die theoretische Erkenntniß und den Begriff ist die Kantische Philosophie auf diesem Puncte stehen geblieben, und steht darin tief unter dem ontologischen Beweise in der frühern Philosophie.

§. 152.

Weiter schreitet das Denken fort in der Vernunft, indem es zur Anerkenntniß der Nothwendigkeit des göttlichen Wesens kommt. Der Begriff des Wesens Gottes bestimmt sich zu den Begriff des höchsten Wesens und die Existenz des Unendlichen ist nun wenigstens ebenso gewiß, als die des Endlichen, über welches hinaus Gott zu denken ist, als das höchste. Ohne dieses würde auch jenes nicht seyn, und der Begriff der Welt, ihrer Schöpfung, Erhaltung u. s. f. gar keine Realität haben. Hiebei aber kann das Bewußtseyn zugleich sich nicht verhehlen, daß diese Nothwendigkeit nur dem Bewußtseyn angehört, nur die Nothwendigkeit des Gedankens der Existenz Gottes ist, aus welchem blos subjectiven Gedanken die Wahrheit und Gewißheit seines Inhalts oder die Realität noch gar nicht folgt. Es ist das Seyn dem Begriff selbst noch fremd und in denselben hineingelegt, um es hernach aus demselben herauszuklauben. Es ist in der That nur der Mensch, welcher der Gottheit die Existenz verleiht.

§. 153.

In diesem bloß subjectiven Wissen der Nothwendigkeit des Begriffs ist keine Gewißheit der Wahrheit; es enthält nicht die Nothwendigkeit des sich zu seiner Existenz nothwendig selbst bestimmenden Wesens Gottes, kein objectives, absolutes Wissen. Noch wird der Begriff des Wesens Gottes als etwas anderes gedacht, denn als Gottes Realität, von jenem auf diese geschlossen. Das Seyn Gottes also ist selbst noch etwas anders, als dessen Bestimmtheit selber oder das Wissen. Es ist aber Gott selbst nur als Wissen, in diesem Wissen und als solches weiß er von sich, und eben dieses Wissen ist seine Existenz. Das Wissen aber ist der Begriff: doch nicht, weil der Begriff ist, ist Gott, sondern weil Gott ist, so auch der Begriff. Von dem Seyn und der Realität des Begriffs also muß ausgegangen werden in dem Beweise, der Inhalt des Beweises selbst ist seine Form, und diese hat die Identität des Begriffs und der Realität, das mit der Wahrheit identische Wissen zu ihrem Inhalt.

§. 154.

Dies einzig wahre und alle anderen Argumente für die Existenz Gottes erst wahr machende Argument wird mit Recht das theologische genannt und nur die andere, äußerliche und geschichtliche Seite dieses Beweises ist das Argument, von der Uebereinstimmung der Völker im Glauben an Gottes Daseyn (a consensu gentium) hergenommen. Was jenes speculativ enthält, entwickelt dieses nur empirisch oder historisch, und weiset die innere Nothwendigkeit nur als äußere Allgemeinheit, als die Idee im Leben des gesammten Menschengeschlechts nach. Wie jenes, um sich äußerlich auch zu vollenden, in dieses übergehen muß, so hat dieses in der Einheit mit jenem auch seine hohe Kraft und Gültigkeit; von dieser seiner innern oder

speculativen Seite abgelöset ist es die falsche Meinung, der Erfahrung, als solcher, verdanke der Mensch, was er in ihr nur Gott verdankt.

§. 155.

In der Einheit des menschlichen Geistes als Vernunft mit der göttlichen Idee vom Wesen Gottes in der Vermittelung derselben durch den Begriff, verbürgt und beweiset sich demnach selbst das Daseyn Gottes auf eine Weise, welche alle anderen sogenannten Beweise nur zu einzelnen nothwendigen Momenten derselben macht, von denen aber keiner in sich selbständig, sondern jeder nur als abstracte Verstandesbestimmung seine Wahrheit nur in jener Einheit hat, welche, als der complexe Begriff vom Daseyn Gottes alle jene besonderen Bestimmungen nur an ihm hat, und sie erst wahr machen muß. Es hat daher die Wahrheit an ihnen eben soviele Stufen, über die sie nothwendig geht, doch mehr nur geahndet, als erkannt. 1. Cor. 3, 16.

§. 156.

Die verschiedenen Reflexionsargumente für das Daseyn Gottes, welche sämmtlich vom unmittelbaren Bewußtseyn ausgehen und somit noch mit dem Gegensatze behaftet sind, haben sich von jeher vornämlich nach drei Seiten hin entwickelt und sich theils auf die Welt und das Universum, theils auf den Geist und die Intelligenz, theils auf den Willen und die Moralität oder auf das Physische, Metaphysische und Practische bezogen. In allen drei Richtungen hat sich die Vernunft von einer andern Seite entwickelt, theils als sinnlicher, theils als theoretischer, theils als practischer Verstand. Nur in allen pantheistischen Systemen, in welchen das Wesen und Seyn Gottes nicht aus der concreten Unmittelbarkeit herausgeht, und abstract nur als die Substanz bestimmt ist, wird die wissenschaftliche

Frage nach Argumenten für Gottes Existenz schlechthin abgewiesen. Die Wissenschaft der Wahrheit aber kann es bei jener starren Unmittelbarkeit nicht bewenden lassen, sondern in ihr muß das vernünftige Wissen sich auch diese Wahrheit durch den Begriff vermitteln, d. h. sie beweisen.

§. 157.

1. Unter den Argumenten der erstern Art tritt das kosmologische zuerst hervor, welches a contingentia mundi auf eine nothwendige Ursache der Welt schließt. In dem Begriff der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, der Ursach und Wirkung hat dieses Argument seine Berechtigung. Allein ohne die Idee des göttlichen Wesens, welche in der Vernunft sich wirksam erweiset, würde weder der sinnliche Verstand oder die sinnliche Wahrnehmung, noch der vom Sinnlichen und Endlichen abstrahirende, und auf das Nichtsinnliche und Unendliche schließende Verstand solcher Erfahrung, geschweige der übersinnlichen Gewißheit der Existenz Gottes fähig seyn. Nicht die einzelnen zufälligen Dinge in der Welt führen auf diese Wahrheit, sondern umgekehrt, Gottes uns bewußt in der Vernunft sehen wir, daß alles außer ihm bedingt und zufällig sey. 1. Joh. 2, 17.

§. 158.

Auf den kosmologischen Beweis stützt sich der physikotheologische, welcher Ordnung, Schönheit und Harmonie wahrnimmt an der Welt und Natur, den Geist in der Schöpfung, die Form an der Materie aufsucht. Die Wahrheit dieses Arguments ist aber nicht der Schluß an sich, sondern die Idee Gottes im Geiste. Das Ansichseyn ist das Abstracte an der Natur, die existirende Wirklichkeit derselben aber hat keine Wahrheit, sondern hat diese ihre Wahrheit allein im Geiste. Die Natur ist der stumm gewordene Geist und aus jedem verständigen Wort ist Gott besser zu erken-

nen und mehr zu bewundern, als aus ihr. Den Geist in der Natur findet nur der Geist in uns; die Form und das Gesetz, worauf dies Argument eingeht, ist nicht Naturstoff selber wieder, sondern zunächst des Geistes. Er kann durch alle Ordnung, Pracht und Größe der Natur erinnert, aber doch nur erinnert werden an Gott, und ihn findet der Mensch in der Natur, weil er ihn zuvor in seinem Bewußtseyn gefunden: so wird denn auch Welt und Natur reich an Zeugnissen und Spuren göttlicher Macht und Größe. Matth. 6, 26. Apstgsch. 14, 15. 17, 24.

§. 159.

Im teleologischen Argument schreitet die Beweisart fort zum Begriff, als Zweck. Es geht auf die weisen Zwecke und Absichten Gottes aus in der Welt, und hat seine Wahrheit nicht darin, daß es durch die kleinlichen, höchst beschränkten und endlichen Zwecke, die es Gott unterlegt und durch ebenso kleinlichen Nutzen, den es aufzeigt, ins Leere und Spielende verfällt, sondern darin, daß es eine, nur von der unrechten Seite her eintretende Wiederhohlung einer Vernunftidee ist. Die Zweckmäßigkeit, als eine äußere gedacht und dem Begriff gegenüber, ist nur eine endliche, und gehört dem ebenso ganz äußerlichen Verstande an. Darin ist der Begriff, als Naturzweck, noch außer sich selbst, und er als Natur, ein anderes, als er selbst.

§. 160.

Die innere Zweckmäßigkeit der Welt hingegen ist nur vom Begriff aus zu finden, in ihm ist der Zweck realisirt und desselben Endlichkeit aufgehoben. Gottes Idee und Absicht in der Welt und Natur zu finden, dazu gehört schon ein stark entwickeltes, und von der Idee geleitetes Bewußtseyn Gottes. Jes. 55, 8. 9. Röm. 11, 33. Auf die bloße Erfahrung sich stützend stehen ihm andere, entgegengesetzte

Erfahrungen gegenüber, die an sich keineswegs geeignet sind, den Glauben an Gottes Daseyn hervorzubringen und zu befestigen. Hingegen in der Fassung des Begriffes der Welt, als absoluten Zwecks, welcher selbst kein anderer, als die Offenbarung und Verherrlichung Gottes ist, hat dieses Argument seine Wahrheit und Kraft. Apoc. 15, 3.

§. 161.

2. Das metaphysische Argument ist das ontologische. Es hängt mit der ganzen Geschichte der Philosophie zusammen und hatte, auf mehr als eine Weise behandelt, bis auf die Kantische Philosophie das meiste Gewicht. Es sucht von dem Gedachten den Uebergang zu finden zu dem Seyenden. Es geht von der Vorstellung des allervollkommensten Wesens aus und sieht die Existenz als eine vollkommene Eigenschaft desselben an. Es bejaht von dem nothwendigen Wesen alle Realitäten, als nothwendig, unter denen die Existenz nicht ohne Widerspruch wegzudenken ist. Es muß daher von der Vorstellung des Unendlichen und Vollkommenen die Existenz unzertrennlich seyn, die Nichtexistenz würde uns auch um die Vorstellung von dem allervollkommensten Wesen bringen.

§. 162.

In dieser auf dem Ich, als der Form der Reflexion des Verstandes ruhenden Argumentation wird das Seyn zu einer bloßen Eigenschaft, zu einem Prädicat und Complement der Vollkommenheit herabgesetzt. Durch das Vorstellen eines Gegenstandes ist zunächst nur die Möglichkeit gesetzt, und entsteht noch keine Nothwendigkeit des Seyns, sondern höchstens eines nothwendigen Gedachtseyns. Ueber die Wahrheit und Wirklichkeit ist damit noch nichts bestimmt, da auch Unwahres und Unwirkliches gedacht werden kann. Alle Reflexionssysteme kommen über den Gegen-

satz des Denkens und Seyns nicht hinaus. Die Idee Gottes aber, des Seyenden, ist nicht durch die Vorstellung in uns, sondern weil sie in uns ist, kommt es damit auch zur Vorstellung; sie hat also ihre Realität ganz anderswo, als in der bloßen Vorstellung.

§. 163.

In dieser Form des Beweises ist zwar Verstand, aber keine Vernunft, somit nur der abstracte, endliche Verstand thätig, welcher eine Idee, wie die des allervollkommensten Wesens, welche er selbst nur der Vernunft verdankt, aus dem bloßen Vorstellen der Idee zu haben meint, und nachdem ihm bereits diese Idee Gottes zugekommen, doch erst noch nach der Existenz Gottes fragt. Durch die Form des Schlusses wird an sich stets nur der Begriff erreicht als ein Denken, aber nicht auch das Daseyn und die Wirklichkeit. Bleibt daher das objectiv zu fassende Seyn Gottes im subjectiven Denken stehen, so erlischt alles Beweisende in dem Satz. Dies ist das Falsche und Verkehrte daran. Es soll, nach M. Mendelssohn, keine Anmaaßung seyn von dem Erdensohn, wenn er von seiner Endlichkeit auf das Daseyn des Unendlichen, von seiner Eingeschränktheit auf die Wirklichkeit des Allervollkommensten schließt. In der That aber kann das endliche Denken das unendliche Seyn nicht wahr machen.

§. 164.

Die wahre Kraft dieses Beweises liegt in der Vernunft, als einem göttlichen Denken. Begriffen in und von der Idee Gottes und somit seyend in Gott, vermag sie Gott auch zu denken und ihn als den Seyenden zu erkennen. Ihn denkend nicht mit ihrer endlichen, sondern unendlichen Kraft ist ihr auch sein Seyn wahr und gewiß. Somit beweiset er sich und sein Daseyn nur in ihrem Denken, als Wissen. Allerdings also ist, daß der Mensch Gott denken

kann,

kann, ein Beweis, daß Gott ist, und dieses ist die wahre Seite des ontologischen Arguments; nur, daß dieses Denken des seyenden Gottes selber nicht ein eitles und endliches, sondern ein wesentlich göttliches ist: also weil Gott kraft seines Geistes ist und wirkt in der Vernunft, so kann sie nicht umhin, sein Daseyn zu erkennen und zu bekennen.

§. 165.

3. Die practischen Argumente beziehen sich auf das sinnliche, geistige und sittliche Gefühl, und sind nur abstracte Bestimmungen daran. In die erste Reihe gehören die argumenta ab utili und a tuto, denen das Verlangen nach Glückseligkeit zu Grunde liegt. Sie sind, als Argumente, ganz äußerlicher Art, Gottes und des Menschen gleich unwerth: denn sie wollen es selbst nur zur Voraussetzung eines Gottes bringen, von dem nichts näheres zu wissen ist, und brauchen nur einen Gott oder Götzen, möchten aber an und für sich auch gern ohne ihn fertig werden. Aehnlicher Art ist das zweite, auf den natürlichen Schauder des Geistes vor der Vernichtung gegründete Argument. Darin vergeistiget sich nur das sinnliche Gefühl und Verlangen nach Glückseligkeit, um dessetwillen das Daseyn Gottes nur angenommen, eine Annahme (angenehm) ist, aber keinesweges als wahr und gewiß, oder in sich selbst nothwendig gewußt wird.

§. 166.

Die dritte Gestalt des practischen Arguments ist die, welche das unmittelbare sittliche Gefühl und Gewissen, das Bewußtseyn der Freiheit und des Sittengesetzes zum Inhalte hat. Zunächst wird schon das Daseyn desselben im Menschen zum Grunde des Daseyns Gottes gemacht. In diesem Argument erneuert sich wesentlich nur die Schwierigkeit des ontologischen Arguments, indem doch nur aus dem

abstracten Denken des vollkommensten oder höchsten Guten das Seyn desselben erst folgen soll. Diese Schwierigkeit suchte Fichte zu heben dadurch, daß er Gott und die moralische Weltordnung identificirte. Das Argument entwikkelt sich aber umgekehrt ganz richtig. Es ist der Glaube an Gottes Daseyn, der sich im Glauben an das Sittengesetz oder in dem Gewissen beweiset, als Gottes Stimme. Hebr. 11, 6. 1. Thess. 4, 6.

§. 167.

Vornämlich aber wurde in der Kantischen Philosophie der Glaube an das Daseyn Gottes gedacht als Postulat der practischen Vernunft. Diese Philosophie war, als Kritik, wohl im Stande, die Schwächen aller andern Beweise aufzuzeigen, aber nicht auch das Wahre daran nachzuweisen, weil ihr selbst die Wahrheit fremd und verborgen war. Sie läugnete, daß ein Beweis für die Existenz Gottes a priori möglich sey, was nur auf ihrem untergeordneten Standpuncte richtig ist. Was die Philosophie, als theoretische nicht vermochte, sollte sie als practische leisten. Die Tugend hat einen innern Anspruch auf die ihr entsprechende Glückseligkeit; da diese aber in diesem Leben nicht immer und nothwendig erfolgt, vielmehr das Verhältniß sich oft umkehrt, der Tugendhafte, wie der Lasterhafte der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, so muß, damit die nöthige Harmonie zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit herauskomme, nicht nur ein anderes Leben, sondern auch ein Gott seyn, wodurch beide ausgeglichen werden.

§. 168.

Dies Argument verläugnet seinen Ursprung aus dem abstracten Verstande nicht: es trennet zuerst ganz unbefugt Tugend und Glückseligkeit und sucht ganz äußerlich in einem Dritten, in Gott, das Band zwischen beiden. Beide

bestehen also zunächst durch sich und ohne Gott, die Tugend in der Autonomie oder im Ich, die Glückseligkeit in der Naturnothwendigkeit. Auf das Causalitätsgesetz, also auf eine Kraft des endlichen Denkens, ist dieses Argument gebaut. Die darin vorausgesetzte Disharmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit hat gar keine Nothwendigkeit, sondern stützt sich nur auf die empirische Wahrnehmung eines häufigen und zufälligen Mißverhältnisses. Darauf soll unser Glaube an Gottes Daseyn beruhen. Der in diesem System streng verworfene Eudämonismus tritt ganz lohnsüchtig und pharisäisch darin wieder auf; zur Beschwichtigung der Sinnlichkeit wird hier an das Daseyn Gottes geglaubt.

§. 169.

Die Kantische Lehre widerspricht dem Christenthum, indem sie den Glauben an Gott, nicht um seines eigenen Inhalts willen, sondern um eines andern willen, als welches hier das Gesetz und die Freiheit, die Natur und Sinnlichkeit gesetzt sind, nothwendig macht und an die Stelle des Dogma ein Postulat setzt, welches nicht, wie jenes, ein nothwendiges Wissen ist, dieses vielmehr ausdrücklich von sich ausschließt. Das theoretische, für unzureichend ausgegebene Wissen, ist ebendasselbe auch im practischen, und dieses hat für die Vernunft, wie ihr Unterschied in theoretische und practische, in der That gar keinen Werth, weil es nur ein hypothetisches ist und bleibt, und somit zur leeren Meinung und Annahme herabsinkt, als solche aber keinen vernünftigen Glauben begründen kann.

§. 170.

Gleichwie die Frage nach dem Wesen und Inhalte der Religion eins ist mit der, ob das wahre Wesen Gottes erkannt worden, so ist auch die Frage: wie kommt der Mensch zum Glauben an Gottes Daseyn, eins mit der

Frage nach dem Ursprung aller Religion. Sie hat aber allein an der Erkenntniß des ewigen Daseyns Gottes das Prinzip ihres beständigen Daseyns. Die äußerliche Betrachtung hält sich in der Beantwortung jener Frage allein an die Erscheinung, und wird hiedurch unwahr. Sie lehrt dem gemäß, auf dem Wege des sinnlichen Gefühls oder des abstracten Verstandes sey sie entstanden und entstehe sie noch.

§. 171.

Wohl kann die Religion seyn im Gefühl und sich als Bewegung des Lebens darin erweisen, als der sinnlichen und dunklen Seite des Geistes, aber sie entspringt nicht daraus. Wahr ist der Spruch: timor Deos fecit, nicht, als ob auf dem Wege der Natur und äußerlichen Erfahrung die Religion selbst, als ein solches äußerliches, an den Menschen gekommen wäre; sondern weil die Religion, die schon in ihm war, hier zur Natur kam und ihn an Gottes Daseyn und Macht erinnerte: denn für Furcht und Schrecken ist auch das Thier empfänglich und doch unfähig der Gottesfurcht. In dem Menschen ist die Religion nur auf der untersten Stufe Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche, auf jeder höhern vielmehr Gefühl der Macht und Freiheit des Geistes, Gefühl des Erhoben- und Aufgehobenseyns in Gott. Aber auch so ist sie, obgleich im Gefühl, selbst nicht ein solches, sondern ein Gedanke; ihr wahrer Begriff schließt alle Zufälligkeit ihres Ursprungs aus. Sie ist ursprünglich nicht das Unbestimmte und Ungleiche des Fühlens, sondern ein in sich bestimmtes Denken des Geistes.

§. 172.

Das wahre Element der Religion ist das Denken; nur in diesem sie bedingenden Element ist sie ein freies, geistiges und lebendiges; aber hat sie ihr Daseyn nur im Denken, so ist doch das Denken an und für sich auch ihr Ur-

sprung nicht: denn sie ist das Denken der Wahrheit, nicht ein bloß gedachtes, wie auch die Unwahrheit ist, oder erdachtes, wie der Wahn und die Lüge. Daß die Religion am Denken allein oder am abstracten Verstande das Prinzip ihres Daseyns habe, ist auch die Meinung derer, welche sie für etwas absichtlich gemachtes, nur für etwas Conventionelles, für Priestererfindung und Priesterbetrug halten oder für ein passend Mittel, die Völker im Zaum zu halten. Hiemit ist sie denn für etwas ganz mechanisches angesehen und unter das Organische der Natur selbst, das sich wenigstens mit innerer Nothwendigkeit erzeugt, herabgesetzt. Allein nur den Wahn, die Lüge und Superstition, nicht die Religion, welche die Wahrheit ist, kann der Mensch machen. Ihr wahrer Begriff schließt ebenso sehr alle Willkührlichkeit ihres Ursprungs aus; sie ist nicht nur ein Verständiges, sondern auch ein Vernünftiges.

§. 173.

Als ein vernünftiges rückt das menschliche Denken ein in das göttliche Denken und als dieses ist die Religion überhaupt nichts entstandenes; das Göttliche an ihr ist über jede Zeit und jeden Raum hinaus, ist das Ewige. Der Ursprung der Religion liegt über alles individuelle Bewußtseyn hinaus; in die Religion wächst der Mensch hinein, und der ewigen Macht und Gnade verdankt er das, von und in Gott gehalten, ihn als den Seyenden zu denken und hiemit selbst erst wahrhaft zu seyn. Das Entstehende und Vergehende an der Religion ist allein das Menschliche in seinem Unterschiede vom Göttlichen, es ist die zeitliche Vorstellung. Die unendliche Macht des göttlichen Denkens oder der Idee ist der nothwendige Ursprung der Religion in ihrer Identität mit der Vernunft, das göttliche Denken aber zugleich das göttliche Seyn.

§. 174.

Das Wesen Gottes, in welchem das abstracte Seyn aufgehoben, ist die Idee in ihrer unendlichen Vermittelung durch den Begriff. Es ist das Seyn Gottes selbst, welches sich in ihr manifestirt als Denken. Dieses speculativ-theologischen Arguments wesentlicher Inhalt ist der Ursprung aller Religion; ihre Geschichte oder das Ungleiche ihrer Erscheinung und Vorstellung ist die Geschichte des Selbstbewußtseyns, das verschiedene Feststehen auf irgend einer Stufe. In dem theologischen Argument hat das ontologische seine Wahrheit; jenes aber seinen Unterschied von diesem darin, daß es nicht, wie dieses, den willkührlichen Uebergang macht aus dem Denken ins Seyn, sondern jenes Denken in der Idee eben aus dem Wesen und Seyn selber hergekommen ist. Deshalb kann man mit Recht sagen: die Idee von Gott, als die Wahrheit des Wesens und Seyns, ist von ihm selbst nicht verschieden und er ist diese Idee selber: Gott existirt als die Idee. Doch wird wohl Niemand mit gleichem Recht sagen können: Gott sey nur die Idee. Als abstracte Idee gefaßt ist sie mehr die Offenbarung des Seyns, als das Seyn Gottes selbst, und so ist sie zunächst Offenbarung Gottes in der Welt.

§. 175.

Sich selbst offenbart an ihrer realen, objectiven Seite die Idee der Welt als Natur. Sie ist das Ansich der Idee. In der Natur ist die Idee außer sich, hat sich entäußert und nur an ihr, nicht an sich hat die Natur ihre Wahrheit. In dem Begriff der Zweckmäßigkeit, wovon das teleologische Argument ausgeht, ist dieses ausgesagt; der Zweck ist Begriff, und nur in dieser Erkenntniß hat jenes Argument seine Richtigkeit. Ebenso ist es an dieser Seite mit dem kosmologischen Beweise, der nur so zu den Vorstellungen von Ursach und Wirkung, von Zufälligkeit

und Nothwendigkeit kommt, daß er dieses aus der Idee entnimmt, welche sich in der Natur realisirt. In dem Endlichen und Eitlen der Natur und Erscheinungswelt ist das Wesen nur ein verborgenes und gedachtes, aber als solches doch nicht ohne seine Beziehung auf das Wissen; die Zufälligkeit selbst weiset auf die Nothwendigkeit, und diese auf die Freiheit hin. Wird aber von aller Mannigfaltigkeit und Endlichkeit in der Natur abstrahirt und auf die absolute Ursache und reine Substanz zurückgegangen, so entsteht die pantheistische Lehre: Gott existirt als die Welt der Natur oder als die natürliche Welt.

§. 176.

Allein die Falschheit dieses Satzes kommt sofort zu Tage, wenn er nur umgekehrt und gesagt wird: nur als die Welt der Natur existirt Gott: denn so weiset er selbst über sich hinaus auf das, was die Natur selbst erst wahr macht. Dieses ist allein das Ideelle, der Geist, als Seele der Natur in ihrer Aeußerlichkeit und Leiblichkeit. In dieser Lebendigkeit, Schönheit und Pracht, in dieser Einheit mit dem ihr inwohnenden Geiste ist die Natur der Welt als Welt der Natur aufgefaßt in dem physikotheologischen Argument, und auf dieser Stufe ist die Idee pantheistisch vorgestellt als die Weltseele oder als der Naturgeist. Im Indischen Pantheismus liegt dieser Geist der Idee noch in der concreten Unmittelbarkeit und Einheit mit dem Aeußerlichen und Leiblichen der Natur. Nicht aber die Natur, als das Ansich der Idee, ist die Wahrheit der Weltseele oder des Naturgeistes, sondern die Idee in ihrer Geistigkeit, welche aus der Welt der Natur zurückkehrend in sich selbst die Welt des Bewußtseyns ist.

§. 177.

In seinem Ursprunge aus der Natur, als der realisirten Wahrheit der Idee, hat das Bewußtseyn am Ich

seinen Inhalt, ist Selbstbewußtseyn, und in dieser Beziehung könnte es heißen: Gott existirt als das Ich und dieser Gedanke liegt dem Ich nahe, sofern es auf das, was geringer ist, als es selbst, reflectirt. Der Mensch in seinem unendlichen Wissen und Wollen, in seiner Autonomie und Independenz wird auch wohl sonst als der Gott der Erde vorgestellt. In der Kantischen Philosophie und Religion innerhalb der Gränze der bloßen Vernunft ist es eben dieses Ich, welches sich dergestalt aufspreizet, daß Gott für das Ich nur ein Jenseits, und ohne Wissen von ihm dahingestellet, der Gott des Disseits aber das Ich ist. Ueber diese Subjectivität kommt das Bewußtseyn nicht hinaus, wenn es sich auch als die Mehrheit, Vielheit und Totalität objectivirt, und sich spinozisch in der Substanz oder im Universum und Weltall spiegelt. Es ist und bleibt das Ich der natürliche Mensch, der fleischlich und irdisch gesinnte, und hiemit der unwahre: denn seine Wahrheit hat das Bewußtseyn nicht in der Ichheit, sondern darin erst, daß es wahrhaft über sich selbst und seine Endlichkeit hinauskommt.

§. 178.

Seine Wahrheit hat das einzelne Selbstbewußtseyn zunächst in der Besonderheit des Selbstbewußtseyns eines Volks: in dem Volksgeist findet der einzelne Geist seine Bewährung. In dieser seiner Besonderung geht der Geist, als Volksgeist, zugleich über sich selbst hinaus; als Geist besonderer Völker ist er der Geist aller, der Geist der Menschheit. Als dieser allgemeine Geist weiß er sich aber, indem er den absoluten Geist in sich und sich in ihm weiß. Die Wahrheit des sich als Geist der Menschheit objectiven Geistes ist der absolute Geist. In ihm erlangen jene Begriffsbestimmungen des einzelnen, besonderen und allgemeinen, als Bestimmungen des Begriffs noch Endlichkeiten, selbst ihre Wahrheit. Diese ist nicht ihr An- und fürsichseyn,

sondern ihr Aufgehobenseyn in dem absoluten unendlichen Geist. Diese Bewegung der Idee ist nicht der Sprung vom Endlichen zum Unendlichen, sondern die Wahrheit alles Endlichen selbst vom ersten, unbestimmten Seyn an, durch alle Momente bis zur Objectivität des Geistes. Hier also heißt es: weil Gott ist, bin ich und ist die Welt als Natur und Ich oder als Daseyn und Bewußtseyn. Was auf allen Stufen das Wahre ist, ist es nur aus dem, der als Gott der Geist, als Geist der Geist der Wahrheit und der wahre Gott ist, in seinem absoluten Seyn nicht verschieden vom absoluten Wissen, sondern dieses selbst, in seinem absoluten Wissen nicht verschieden von seiner Existenz, sondern diese selbst, daher auch nur existirend für das Wissen oder gegenständlich dem Geist. Das Wissen von dem absoluten Geist ist nicht verschieden vom Wissen der Existenz desselben.

Dritter Abschnitt.

Von den Eigenschaften Gottes.

§. 179.

Die Nothwendigkeit der Unterscheidung einzelner Eigenschaften in Gott ist die Nothwendigkeit einer bestimmteren Erkenntniß des göttlichen Wesens und Seyns. Es wird somit nichts anders, oder dem göttlichen Wesen fremdes in dasselbe gesetzt, sondern nur die Einheit des Wesens und Seyns in Gott erkannt. Wesenheit und Wirklichkeit Gottes sind die in der göttlichen Eigenschaft aufgehobenen Momente. Die Eigenschaft Gottes ist nichts anders als das wesentliche Prädicat Gottes, welches in der Erkenntniß so-

wohl die abstracte Identität zu seiner Voraussetzung hat, als der Uebergang des Einen ins Andere, und die Zurückführung des Andern in das Eine ist.

§. 180.

Wenn man die göttlichen Eigenschaften auch Namen und Attribute Gottes nannte, so ist dabei nur das Mißverständniß zu entfernen, als könnte, daß Gott so oder anders genannt, oder ihm diese oder jene Eigenschaft beigelegt und zugeschrieben würde, also das Vorstellen gewisser Eigenschaften uns an und für sich die Realität derselben verbürgen. Denn dann wäre die sogenannte Existenz der Eigenschaften Gottes nicht eine Existenz in ihm, sondern nur in der Vorstellung und die Eigenschaft selbst ein bloßes Gedankending, also eine göttliche Eigenschaft zugleich in Wahrheit keine göttliche Eigenschaft. Das räsonnirende Denken hätte also hier ein gar weites Feld, worin es sich nach Belieben ergehen könnte. Es könnte dabei immer noch fortfahren zu sagen, vom Wesen Gottes wisse man nichts und doch sich die Gottheit ganz nach seinen Gedanken bilden und in dieser Weise bis zum argumentum ab utili selbst herabsinken.

§. 181.

In der That geschieht dieß von der Meinung, welche sagt, es hätte die Nothwendigkeit, Gott gewisse Eigenschaften zuzuschreiben, nur in dem Bedürfniß, sie zu denken, und somit bloß in diesem subjectiven Denken ihren Grund. Wäre aber lediglich in dem Bedürfniß des Menschen die Nothwendigkeit gegründet, Gott in bestimmten Eigenschaften zu denken, so wäre er eigentlich ohne dieses unser Bedürfniß nicht nur ein ganz unbestimmter Gedanke, ein vacuum, ohne alle Bestimmungen und Prädicate, sondern auch dieses unser Bedürfniß zugleich das Bedürfniß Gottes selbst, bestimmter von uns gedacht zu werden. In Gott aber ist das Bedürfniß

nicht. Vielmehr wenn die Frage entstünde, worin denn das menschliche Bedürfniß begründet wäre, würde zu antworten seyn: in dem göttlichen Wesen selbst. Es ist seine Wahrheit und Macht, nur in diesen bestimmten Eigenschaften zu seyn, und somit auch gedacht zu werden.

§. 182.

Der Ausdruck Eigenschaft ist allerdings ein uneigentlicher, und, so fern er nur an die Qualität der Materie und der Erscheinung erinnert, der Idee unangemessen. Gott, als Geist, ist nichts Materielles oder Erscheinendes. Bestimmter also nennt man sie Bestimmtheiten des göttlichen Wesens, welcher Ausdruck schon mitenthält, daß sie als solche zugleich Bestimmungen unseres Denkens Gottes sind, diese ihr Prinzip nicht an dem Denken des Menschen, sondern am Wesen und Seyn Gottes selber haben, es also auch in der Lehre von den Eigenschaften nicht bei endlichen Begriffsbestimmungen bleiben soll, sondern zur Erkenntniß dessen kommt, wie das göttliche Wesen in der Idee von sich sich selbst bestimmt oder in der unendlichen Bestimmtheit seiner selbst aus der Unbestimmtheit des Gedankens und Namens herausgeht. Nicht also auch in die Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften sich einlassen, heißt es in Ansehung Gottes und seiner Eigenschaften bei dem unbestimmten, ja ganz leeren Gedanken und Meinen bewenden lassen.

§. 183.

Wenn die christliche Vorstellung der Idee den Geist als das Bild und den Spiegel Gottes betrachtet, so ist hiemit der menschliche Geist in seiner Einheit mit dem göttlichen gedacht, eben damit aber zugleich der Weg zur Erkenntniß, wie des Wesens und Seyns, so auch der einzelnen Eigenschaften Gottes bezeichnet. Sowohl dem Seyn als Denken des menschlichen Geistes sind die göttlichen Eigenschaf-

ten nichts fremdes mehr oder absolut jenseitiges und in dem Dogma von den göttlichen Eigenschaften wird nicht, was in dem Denken dem Menschen oder der Natur angehört, etwas Endliches in Gott gesetzt oder auf Gott übertragen, sondern es setzt sich, was in Gott ist, auch in das menschliche Denken, und nur so kann menschliches Denken bestimmte Eigenschaften von Gott prädiciren.

§. 184.

Das göttliche Denken ist zugleich ein menschliches, sofern es überhaupt ein christliches ist. Werden also in der christlichen Religion göttliche Eigenschaften auf menschliche Weise vorgestellt, so geschieht es, weil Gott selbst in ihr die Trennung zwischen sich und dem Menschen aufgehoben, und jenes ist an und für sich so wenig eine Unvollkommenheit der christlichen Religion, als dieses, sondern vielmehr ist ebendieß der Unterschied des N. B. vom A., wo diese Einheit Gottes mit dem Menschen noch unerkannt, und Gott oft nur auf menschliche Weise vorgestellt war. Aber auch im N. B. und dessen heiliger Schrift offenbaret Gott seine Eigenschaften, obwohl auf eine viel geistigere Weise, doch zunächst nur dem Vorstellen und die wahre Religion, obgleich selbst aus dem absoluten Wissen, hat an und für sich das Bedürfniß nicht, auf den Begriff zurückzugehen und mittelst desselben die unmittelbar vorhandene Wahrheit und Richtigkeit der Vorstellung einzusehen.

§. 185.

Durch die wissenschaftliche Bestimmung wird zwar die concrete Einheit der Idee Gottes und seiner Eigenschaften aufgehoben, indem sie mittelst jener in innere Unterschiede auseinandergeht; aber auch diese abstracten Reflexionsbestimmungen haben ihre Wahrheit nur in der Aufhebung derselben mittelst des Begriffs, durch dessen Vermittelung

die Idee aus ihrer Unmittelbarkeit in sich selbst zurückkehrt. Auf diesem Wege wird das Wesen Gottes in einzelnen Eigenschaften erkannt, ohne daß jede dieser Eigenschaften aufhörte, die andere und alle übrigen und alle und jede das göttliche Wesen zu seyn, oder eine größer oder vorzüglicher oder eine, wie die Heiligkeit, mehr wäre, als die Allmacht oder Allwissenheit. Jes. Sir. 2, 23.

§. 186.

In Ansehung der Methode unterschied man sonst die via negationis, causalitatis und eminentiae. In Wahrheit hat die letztere jene beiden als abstracte Verstandeswege zu ihrer Voraussetzung oder an ihr selbst. Von dem Göttlichen aus in der menschlichen Natur kann allerdings mit Recht der Weg zur Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften genommen werden, und dieses ist das wahre an der via eminentiae; das unwahre darin ist nur, daß das Endliche, nur in Gedanken gesteigert, der rechte Weg zur Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften seyn könnte. Jener richtige Weg hat sodann die beiden andern in sich, als negatives und positives, welche jedoch, als abstracte Bestimmungen, bei jedem Schritt durch die Idee rectificirt werden müssen.

§. 187.

Es sind in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften die drei Bestimmtheiten des Wesens, dessen Existenz das absolute Wissen ist, woraus sich alle Eigenschaften Gottes ergeben, und welche sich somit selbst eintheilen in solche, welche Gottes, als des wahren, ewigen und seligen wesentlich existirende Eigenschaften sind. Jene drei Ideen gehen hier in die Form des Begriffs zurück, um in der Einheit den Unterschied zu entdecken, welches Verfahren, als solches, durchaus analytisch ist.

§. 188.

Als der wahre ist Gott 1. der allwissende, der an und für sich Alles alleinwissende, so, daß auch alles Wissen vom Seyn, alle Wahrheit, in Wesen, die nicht Gott selber sind, nur durch ihn in ihnen ist. Die Allwissenheit selbst ist nur der, der Gott ist, und Gott ist, d. h. der, in welchem das absolute Wesen und Seyn eins ist. Beschränkt und endlich ist alles Wissen, worin das Denken und Seyn auseinandergeht oder das Denken nur übereinstimmt mit dem Seyn. Gottes Verstand ist auch nicht nur ein intuitiver (nach Kant), sondern der absolute, der als solcher zugleich erschaffende. Gott weiß Alles, weil er alles geschaffen hat, denkend schafft und schaffend denkt, kein Daseyn ihm eine Gränze ist, weil es selber nur durch ihn ist. Ps. 56, 9. Matth. 10, 29. 30. 1. Joh. 3, 19. 20.

§. 189.

2. In seiner Wahrheit wird Gott zugleich als der allweise vorgestellt, sofern sein Wesen selbst als Grund gedacht wird, aus welchem sein Wissen ist. Das aus sich selber seyende Wissen erscheint in der Reflexion auf anderes als das zweckmäßige, und wird hiemit der Zweck als etwas vom Wesen und Wissen selbst verschiedenes gesetzt. So aber ist kaum der Geist, der nicht Gott ist, weise: er ist dies, sofern er die besten Mittel wählt zu den besten Zwecken. So aber ist er nur der Kluge. Der Zweck aber ist selbst Begriff; in Gott ist kein Zweck außer ihm; in ihm ist nichts Mittelbares oder Mittel: in und mit seinem vollkommensten Seyn und Wesen sind auch alle vollkommene Zwecke auf eine ewige Weise erreicht; seine Gedanken sind das auch zugleich unmittelbar und einzig und allein wahrhaft Wirkliche. Röm. 11, 33. ff. 16, 27. 1. Tim. 1, 17.

§. 190.

3. In der Einheit seiner Allwissenheit und Allweisheit ist der wahre Gott der absolut reale, und in dieser seiner Realität sowohl für sich, als für anderes. Die Realität Gottes ist das in das Seyn übergegangene Denken. Der Geist, welcher Gott ist, ist der einzig und wahrhaft seyende, und hiemit ebenso sehr der wahrhaft seyende oder der Wahrhaftige als der, durch dessen Seyn in einem andern auch dieses zu seyn vermag. So ist Gott die Realität der Natur und des Bewußtseyns, und der Inbegriff aller Realitäten. Der Geist, welcher nicht Gott ist, hat individuellen Bestand nur in der Bewegung des Denkens (Werden), und in der Einheit mit einem Leibe (als Seele); in dem Geiste hingegen, welcher Gott ist, ist das Wesen und Seyn absolut eins. Diese absolute Spiritualität Gottes ist negativ seine Immaterialität, Independenz und Immutabilität, deren Identität die Einheit ist, keine numerische, sondern absolute Einheit. 1. Tim. 6, 16. Joh. 4, 24.

§. 191.

Als der ewige ist Gott 1. der allgegenwärtige. Die Vorstellung davon enthält Zeit und Raum als eine Voraussetzung, deren Aufhebung aber im Begriff die Ewigkeit Gottes ist. Als der Allgegenwärtige ist Gott nicht nur erhaben über Zeit und Raum, sondern auch in jeder Zeit und in jedem Raum, jedoch nur in solcher Zeit und solchem Raum, welche beide die Ewigkeit Gottes als Bestimmungen an ihr hat oder derselben Momente sind. Die Allgegenwart Gottes ist näher bestimmt, die Eigenschaft Gottes, kraft deren ihm alle Dinge in Zeit und Raum gegenwärtig, Vergangenheit und Zukunft, sammt deren nur auf beide bezüglichen Gegenwart aufgehoben sind. Von der begriffenen Wahrheit liegen daher am fernsten sowohl der sinnliche und materielle oder concrete Pantheismus, der das beständig

Werdende und Vergehende, und somit das Eitle und Nichtige als das ewige und allgenwärtige Seyn Gottes setzt, wie auch der abstracte oder spinozische Pantheismus, der neben dem Denken die Ausdehnung als Attribut Gottes und alle Dinge als Modificationen der göttlichen Substanz setzt, somit das Endliche dem Unendlichen, das Zeitliche dem Ewigen gleich setzt, d. h. beide gleichgültig gegen einander macht. Matth. 6, 4. Ps. 139, 7 — 12.

§. 192.

2. Als das freieste Wesen wird Gott in seiner Ewigkeit gedacht, zunächst, indem im Ewigen alle Gränze seiner Bewegung aus sich, durch den Begriff der absoluten Idee negirt ist. Die Freiheit Gottes ist positiv die reinste Selbstbestimmung, negativ die Unabhängigkeit von allem außer ihm: denn dieses alles ist selbst nur wahrhaft, sofern es von ihm abhängig ist. Gott ist nicht, wie alle Dinge, bedingt, noch auch, wie der Mensch, bestimmbar in seinem Selbstbestimmen. Die Nothwendigkeit seiner Freiheit ist zugleich die Freiheit seiner Nothwendigkeit: beide Begriffe gehen in der Idee Gottes in eins zusammen. Die Unzertrennlichkeit der Freiheit von Gott ist Gottes und seiner Freiheit Nothwendigkeit. Die freie Bewegung Gottes aus sich ist das reinste Handeln, dieses aber ohne Unterschied von seinem Seyn, und somit absolut und nothwendig. Sein Handeln ist eins mit seinem Willen, dieser aber mit seiner Freiheit, und diese mit seinem Seyn und Wesen. In der göttlichen Nothwendigkeit ist die physische und moralische oder das Gesetz begriffen als Natur- und Sitten-Gesetz. Gottes freier Wille und Rathschluß ist Gesetz für den Geist nur, der nicht Gott ist; selbst aber unter dem Gesetz stehend, müßte nicht nur die Möglichkeit der Veränderung in Gott gesetzt seyn, sondern er auch dieses Gesetz zu seinem Gott haben. Röm. 9, 11. Ps. 135, 6.

§. 193.

§. 193.

3. Der in seiner Freiheit allgegenwärtige und in seiner Allgegenwart freie Gott ist hiemit der Heilige. Die Heiligkeit ist die Einheit jener beiden Eigenschaften, und hat eine Beziehung auf die Einheit der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, welches die Materialität ist. Das Unheilige ist das Unfreie, bloß in Zeit und Raum lebend, das bloß zeitliche und irdische. Gott hingegen, als Geist, allgegenwärtig und dennoch frei, Gott, als Geist, frei und dennoch allgegenwärtig ist hiemit der Heilige. In dem Gewissen giebt sich im Menschen mitten in Zeit und Raum, und beide als Fesseln fühlend, die bestimmteste Mahnung an Gottes Heiligkeit und die Nothwendigkeit, ihm darin nachzuahmen, kund. Wird in der göttlichen Allgegenwart dem Seyn das Denken gleich gesetzt, in der Freiheit dem Handeln das Wollen, so ist die Heiligkeit die Einheit des Denkens und Wollens, der Güte und der Gerechtigkeit. Da der Mensch von Natur weder gerecht noch gut ist, sondern beides nur werden kann, so beruhet beides in ihm nicht auf einem Seyn, sondern auf einem Sollen, und hat den Character der Pflicht für ihn, er aber darin sich selbst zu besiegen. Luc. 1, 49. 3. Mos. 11, 45. Apoc. 15, 4. Marc. 10, 17.

§. 194.

Als der Selige wird Gott 1. erkannt in seiner absoluten Persönlichkeit. Der Geist, welcher Gott ist, hat nicht nur dies Seyn, sondern ist es selbst, und diese Einheit des Denkens und Seyns, des Verstandes und Willens ist der Begriff der Persönlichkeit. Sie ist in Gott die Einheit seiner Allwissenheit und Freiheit. Persönlich ist Gott, nicht so, wie der Mensch, sofern in dessen Bewußtseyn das Wissen dem Seyn, das Seyn dem Wissen nicht vollkommen entspricht und dessen Persönlichkeit zugleich an der Individualität eine Schranke hat. Dem Zweifel an Gottes Per-

sönlichkeit liegt in allen pantheistischen Systemen die falsche Voraussetzung eines menschlichen Bewußtseyns und Gegensatzes von Seyn und Wissen in Gott, zu Grunde. Vielmehr kann der Mensch seine Persönlichkeit nicht anders betrachten, denn als das Medium der sich in der Endlichkeit offenbarenden Urpersönlichkeit Gottes, in welcher allein jene ihre Wahrheit hat, und an welche sein niederes Leben verlierend, er sein wahres, persönliches Leben erst gewinnt. Ps. 94, 9. Marc. 8, 35.

§. 195.

2. Der in seiner Weisheit heilige und in seiner Heiligkeit allweise Gott ist hiemit der allmächtige. Die Allmacht ist die Einheit der Weisheit und Heiligkeit. Je mehr das menschliche Seyn ohne Fehl und Sünde ist oder je heiliger, das Denken aber ohne Irrthum und Finsterniß oder je weiser, desto mehr steigt die Macht eines Menschen, wie sie auch abnimmt und verschwindet im entgegengesetzten Fall. In der Uebereinstimmung mit sich selbst ist der Mensch als vernünftiges und freies Wesen auch das Mächtige, im Widerspruch mit sich selbst das Schwache und Ohnmächtige. Alle wahre Macht der Menschen aber hat ihr Prinzip an der göttlichen Allmacht, in der sich Gottes Weisheit und Heiligkeit ihnen offenbart und mittheilt. Die Allmacht Gottes besteht nicht darin, daß ihm Alles möglich ist: denn in Gott ist kein Unterschied der Möglichkeit und Wirklichkeit, und die bloß abstracte Trennung beider hat keine Wahrheit in ihm. Deshalb auch ebenso gut gesagt werden kann, dem Allmächtigen sey vieles ganz unmöglich, z. B. sterben, sündigen. Sondern die Allmacht ist sein Denken und Wollen, und der ewig wirkliche Inhalt seiner Allmacht ist seine Weisheit und Heiligkeit. 2. Cor. 6, 17. 18. Apoc. 1, 8. Ps. 8. Ps. 33, 6—9.

§. 196.

3. Die Majestät und Größe oder Herrlichkeit Gottes ist die Einheit aller seiner Vollkommenheiten. Die Idee der unendlichen Größe und Majestät Gottes ist als die des Unermeßlichen vielmehr das Maaß und die Wahrheit aller Größe im Endlichen, und ohne jene Idee würde nichts von diesem uns groß erscheinen, weder das endlich Große, noch das unendlich Kleine, welches letztere uns ebenso sehr an Gottes Majestät erinnert, als der gestirnte Himmel. Im Endlichen nimmt die Bewunderung ab in dem Maaß, als die nähere Erkenntniß entsteht und diese zunimmt: in Gott eröffnet sich dem Geiste eine Wissensquelle, aus der in und mit der steigenden Erkenntniß zugleich die immer weiter steigende Bewunderung entsteht. Nichts bewundern soll der Weise nur, damit er Eins allein bewundere. Ps. 19, 23. Apoc. 17, 12.

§. 197.

Wie aus der Erkenntniß des wahren Wesens Gottes auch die Religion in ihrer Sub- und Objectivität ihre Wahrheit und Wesenheit, an der Erkenntniß des ewigen Daseyns Gottes das Prinzip ihres beständigen Daseyns und Wirklichseyns hat, so bestimmt die Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften die Form der Religion und der Unterschied jener ist in dieser Hinsicht die Mannigfaltigkeit der Gestalten der Religion, deren wesentliche Form jedoch die Einheit ihres beständigen Daseyns mit ihrem wahren Inhalte ist.

§. 198.

Es zeigt sich zunächst die Religion in der Kindheit des Menschengeschlechts vom Gefühl ausgehend und selber als ein Gefühl. In ihm hat das Sinnliche und Dunkle, welches an sich das Thierische ist, zugleich einen menschlichen

Charakter durch die Beziehung über sich hinaus, auf das Göttliche. Es ist aber wesentlich ein in sich selbst noch dumpfes, unmittelbares Gefühl, äußerlich nur Gefühl der unendlichen Entfernung und Ueberlegenheit, der Macht und Heiligkeit Gottes und darin Gefühl der Furcht. Das ursprüngliche Naturleben ist darin noch concret mit dem Göttlichen als das Patriarchalische, welches allmählich übergeht in das Geregelte und Gesetzliche, in die sittliche Strenge.

§. 199.

Aus der Strenge und Gerechtigkeit Gottes tritt das Gesetz hervor und macht die Religion der Furcht zur Religion des Gesetzes. In diesen Eigenschaften offenbaret sich Gott den Menschen und danach bestimmt sich ihre Religion. Gott ist ihnen ein furchtbarer, erschrecklicher Gedanke, er selbst, seinem Wesen nach, erhaben über den menschlichen Geist und so entfernt von ihm, daß ihn kaum der Gedanke, kaum die Sprache erreicht. Gott zeigt sich darin nur gemäß der Empfänglichkeit und Fassungskraft, und der abstracte Monotheismus ist die nothwendige Form der Religion, womit das Menschengeschlecht angefangen.

§. 200.

Er hat eine bestimmte Beziehung im Politischen auf die Monokratie oder absolute Monarchie, welche von der Gewalt eines Einzigen ausgehend, seinen Willen zum allgemeinen Gesetze macht. Jene Beziehung des abstracten Monotheismus auf die abstracte Monokratie ist die Theokratie, und diese die unmittelbare Einheit von Staat und Kirche. Der unmittelbare Gottesstaat hat den Unterschied von Staat und Kirche noch nicht aus sich hervorgebracht, um ihn durch diesen Unterschied in die wahre Einheit zurückzuführen. In der Unmittelbarkeit des Gefühls stellt sich die objective, abstracte Einheit Gottes subjectiv auch nur als ein einziges

Volk, und dieses im Verhältniß zu seinem Gott als das erwählte dar. Aber der knechtische Geist desselben zeigt, daß ihm zwar nicht die Einheit für sich, so wie seinem Gott die Einheit für sich fehlt, aber desto mehr die wahre, innere, lebendige Einheit beider, und die freie Bewegung darin. Die unendliche Macht und Auctorität auf der einen, und die unendliche Furcht auf der andern Seite, hält beide, obwohl im Verhältniß zu einander, doch zugleich aus einander. Wie die erstere dort in der eigenen innern Gesetzlosigkeit und Willkühr zur härtesten Despotie wird, so diese hier zum knechtischen Gehorsam mit dem Vorbehalt der innern Renitenz. So wie das Gefühl in sich, oder vielmehr der Geist in ihm erwacht, tritt er aus dieser concreten Unmittelbarkeit heraus, aus dem Gefühl geht er über in den Verstand und hiemit zugleich in die Reflexion und den Unterschied: die Religion des Gefühls und der Furcht verwandelt sich in die Religion der Freiheit.

§. 201.

In der Religion der Freiheit erscheint Gott reicher und mannigfaltiger; ja seine Eigenschaften fallen ganz auseinander in eine Menge von Göttern, und der abstracte Monotheismus geht über in den Polytheismus. Der Würde und Wahrheit nach kann der abstracte Monotheismus über dem Polytheismus stehen; aber dieser ist eine geschichtlich nothwendige Stufe und Bestimmung von jenem. Das innere Verhältniß beider zu einander zeigt sich auch äußerlich in den mannigfaltigsten Verwickelungen in einander, und der schroffe Gegensatz des Judenthums gegen das Heidenthum beweiset, daß jenes dieses als eine wesentliche Bestimmung an ihm hat, indem es sich selbst nur diesem gegenüber hat und fasset. Der Polytheismus ist die Negation des abstracten Monotheismus, und an die Stelle der numerischen Einheit tritt die numerische Vielheit, das dumpfe, in sich ver-

schlossene Gefühl erhebt sich zur äußern Anschauung, welche die Gottheit ganz objectiv, aber innerhalb dieser Sphäre der sinnlichen Erscheinung, vor sich hat. Das Sinnlichwahrnehmbare aber ist zugleich das Mannigfaltige und als ein Erscheinen das Scheinen, der Schein aber mit der Idee vereint das Schöne. Die Einheit Gottes ist auf diese Weise zersplittert an die Mehrheit und die Einheit der ursprünglichen Religion und eines darin lebenden Volks in eine Menge von Religionen und Völkern auseinandergefahren.

§. 202.

In der Gestalt des Polytheismus hat politisch die Religion eine bestimmte Beziehung auf die Polykratie oder Republik. In ihr ist die Herrschaft ebenfalls an die Individuen gefallen, und jene negative Freiheit das Höchste, welche die bloße Unabhängigkeit ist. Aber in dieser aufgelöseten Einheit ist die Macht sich selbst entgegengesetzt und wird so zur Schwäche. Indem alle die Herrschaft begehren und üben, wird aus der Republik eine umgekehrte Despotie. Die negativ vernünftige Dialectik, welche die des abstracten Verstandes ist mit seiner ganzen schneidenden Schärfe und Herbigkeit, ist diese Form der Religion und des Staats. Es ist die Bewegung der Abstraction, worin der Verstand sich diese Unterschiede giebt. Ist die Bewegung aus dem abstracten Monotheismus in den Polytheismus, wie die der Monokratie in die Polykratie, wie die des Gefühls in die Freiheit, eine nothwendige, so kann doch auch die Religion, wie die Freiheit, auf dieser Stufe nicht stehen bleiben. Der negative abstracte Verstand hat die Nothwendigkeit des weitern Fortschrittes in das positiv Vernünftige, und die Religion des Gefühls und Verstandes oder der Furcht und der Freiheit wird zur Religion des Geistes und der Liebe.

§. 203.

In der Religion auf dieser höchsten Stufe ist zunächst der Polytheismus und mittelst dessen der abstracte Monotheismus negirt und aufgehoben; aber indem der Polytheismus die Negation des abstracten Monotheismus ist, ist in ihr selbst, der wahren Religion, als der Negation jener Negation, der Monotheismus wiederhergestellt, jedoch nicht in der Form der abstracten Unmittelbarkeit, sondern nur, wie er erst durch die Negation und Vermittelung hindurchgegangen, und also erst zu seiner Wahrheit gelangt. Dieser Monotheismus hat eben damit zugleich die Furcht, welche nicht in der Liebe ist, und die negative Freiheit, die nicht die Freiheit der Liebe, sondern des abstracten Verstandes und Egoismus ist, und ebenso auch Gefühl und Verstand in sich, als der Vernunft aufgehoben. In dieser Form ist die Religion des Geistes und der Liebe die offenbare und die an sich wahre, und die Wahrheit aller Religion überhaupt.

§. 204.

Die Religion der Liebe oder der vernünftige Monotheismus hat eine bestimmte Beziehung auf die Monarchie. In ihr ist die Monokratie mittelst der Polykratie und diese selbst aufgehoben, sie aber Wiederherstellung der Monokratie, wie sie den Unterschied an ihr hat, also an ihr das Harte der Despotie, imgleichen Wiederherstellung der Polykratie, wie an ihr das Komische der Republik verschwunden ist. In der Monarchie tritt die Majestät persönlich hervor und als ein Gegenstand der Liebe des Volks, wie es als ein Gegenstand der Liebe für den Regenten, und ist der Staat, als die Einheit des Volks mit dem Regenten in der Wirklichkeit seinem Begriffe conform. Alle Vorzüge der Monokratie und Polykratie sind in der Monarchie vereinigt. So nun zwar hat die Religion auf dieser Stufe ebenso wenig die Bestimmung einer solchen Einheit Gottes mehr, die eine

gewisse Mehrheit ausschließt, als die Bestimmung einer solchen Mehrheit, in welcher die innere und wesentliche Einheit verloren gegangen. Aber beide, die Einheit und die Mehrheit, indem sie ganz die Bedeutung, die sie bisher gehabt, verlieren, treten nur erst in ihrer Wahrheit hervor, indem sie alles Numerische hinter sich lassen.

§. 205.

Dieses zeigt sich so, daß in der wahren Religion die Mehrheit nicht mehr die Negation der Einheit, sondern die Differenz, die Einheit nicht mehr die Negation der Mehrheit, sondern die Identität des Unterschiedenen ist. In der christlichen Religion ist Gott in seiner abstracten Unterschiedslosigkeit und grundlosen Unmittelbarkeit vorgestellt als Vater: er ist in der Unterscheidung seiner von sich unendlich mit sich identisch, Gott in Gott. Gott aber, in seiner Identität mit sich, sich von sich ewig unterscheidend, ist vorgestellt als Sohn: er ist der unendliche Unterschied in der unendlichen Identität, Gott aus Gott. Gott aber die Identität der Identität und Differenz ist vorgestellt als Geist: er ist der in und aus Gott seyende, und so für sich. In der wahren Religion, welches die christliche ist, offenbaret sich Gott als der Dreieinige.

Der

Dogmatik

Zweiter Theil.

Von Gott, dem Sohn.

Zweiter Theil.

Von Gott, dem Sohn.

§. 206.

Die Lehre vom Sohn Gottes ist, auf den Begriff zurückgeführt, die Lehre von der göttlichen Offenbarung. Diese ist zunächst ein Verhältniß in Gott, und es ist demnach zuerst zu handeln von der innern Offenbarung Gottes. Als innere weiset sie aber zugleich selbst hin auf ein Verhältniß Gottes zur Welt, in welcher Beziehung die Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung ihre Stelle finden. Dieser Unterschied der innern und äußern Offenbarung endlich ist aufgehoben in der Einheit des offenbaren Gottes mit der Welt in der Person eines Menschen, und dieses ist die Lehre vom Gottmenschen.

Erster Abschnitt.

Von der Offenbarung in Gott.

§. 207.

Die Vorstellung von Gott, als Sohn, sagt ein Verhältniß Gottes aus zu sich selbst und eine innere Beziehung; es bestimmt sich darin das Wesen in seinem Unterschiede von

sich als Grund. Wie das Wesen, als solches, die Einheit des Seyns und Nichtseyns ist ohne allen Unterschied, so ist die Offenbarung die Einheit des Seyns und Nichtseyns in dem Unterschiede beider von einander: beide, obwohl in Einem, sind doch als andere gegen einander bestimmt. Das Seyn als das Nichtseyn, ist das Scheinen, das Nichtseyn aber als das Seyn ist die Erscheinung. Als solche aus dem Wesen, als Grunde hervorgehend, ist sie das sich selbst Erscheinen, Erscheinen zunächst in und für sich selbst, und nicht für anderes. Gott aber, als Geist, kann nicht erscheinen, ist nicht die Erscheinung, sondern die Offenbarung seiner selbst. Aber als nicht Offenbarung an ein anderes ist sie zunächst Offenbarung an sich selbst, innere Selbstoffenbarung.

§. 208.

Das Nichtseyn in der göttlichen Selbstoffenbarung, welches an ihm selbst das Seyn ist, ist das göttliche Denken: es ist nicht ohne das Seyn, aber als Denken nicht das Seyn, es ist die Negation von diesem, aber als Negation die Bestimmtheit des Seyns selber, und hiemit die eine wesentliche Seite aller göttlichen Selbstoffenbarung. Indem aber das göttliche Denken das Nichtseyn ist, ist es zugleich das Seyn, hat, als Negation bestimmt, von diesem sich nicht getrennt, es zieht das Seyn sich in das Denken wesentlich hinein, obwohl es als solches nicht ist das Denken. Diese Seite der göttlichen Selbstoffenbarung ist die Substanz, in der christlichen Religion vorgestellt als Vater. Indem aber Gott in seiner innern Offenbarung betrachtet wird als Denken, rein für sich, nur sich darin vernimmt, ist er Vernunft (λογος), vorgestellt als Sohn, und dieses erkennend auch das menschliche Denken das vernünftige, logische, theo-logische.

§. 209.

Wenn Gott erkannt wird von dem Geiste, der nicht Gott ist, so ist Wahrheit in diesem Denken nur, sofern diesem Denken das Seyn des Geistes, welcher Gott ist, nicht äußerlich ist. Dieses Seyn Gottes aber ist zugleich sein Denken, welches eben an dem Wesen Gottes seinen ganzen Inhalt hat. In dem Bewußtseyn zeigt sich nun das Wesen Gottes als Inhalt des Denkens von diesem selbst oder dem Gedanken verschieden. Es ist der Unterschied des Gedachtseyns oder des gedachten Seyns vom Denken: ein Seyn, nicht ohne das Denken, ein Denken, welches nicht fruchtlos ist; wir sind vielmehr gezwungen, den erkennenden von dem erkannten zu unterscheiden, obgleich das Wesen des einen und andern eins und dasselbe ist.

§. 210.

Die ewige Existenz Gottes kann daher nur als ewiger Exitus gedacht werden, welches das Seyn des Sohnes aus dem Vater ist. Als das einfache, abstracte Wesen hat dieses die Negativität an ihm selbst, nämlich des Denkens, und schon der Ausdruck Vater weiset darauf hin, daß er so wenig sey ohne den Sohn, als der Sohn. Die einfache Substanz ist also der absolute Unterschied von sich selbst, dieser aber sein reines Seyn als ein anderer. Als einfaches Wesen nur an sich seyend ist es die Abstraction und Negativität, als solches aber dem Denken gegenständlich und hiemit, nach dem Inhalt der Vorstellung, Erzeugung seines andern. 1. Joh. 5, 1. Ps. 2, 7. Joh. 3, 18. Hebr. 1, 5. In diesem seinen Andern ist es das Wesen selbst, welches sich darin anschaut und als das Wissen seines Wesens in sich ebenso unmittelbar zurückgeht, und in der Bewegung zu seinem andern Seyn zugleich sich selbst gleich macht.

§. 211.

Ebendarin ist der Sohn die Offenbarung des Vaters. Der Vater also, wie die Lehre und Vorstellung, daß Gott Vater sey, wird sich erst offenbar in dem Sohn und in der Lehre und Vorstellung vom Sohn: denn er ist die Offenbarung und hiemit erst die Wahrheit des Vaters und die haben daher gar kein Recht, wie keinen wahren Weg, Gott ihren oder unsern Vater zu nennen, die nicht ebenso an ihn glauben als Sohn. Joh. 14, 6. Matth. 11, 27. Joh. 1, 8. Die Offenbarung Gottes ist seine innere Selbstbeleuchtung, die ewige Ausgleichung seiner Subjectivität und Objectivität. Gott ist sich selbst nicht verborgen und dunkel, sondern klar und durchsichtig. Er ist das Licht und in ihm ist die Finsterniß nicht. Joh. 1, 4. 5. Jac. 1, 17. Die innere Selbstoffenbarung Gottes ist eben dies, daß er ewig sich sich (semet sibi) offenbaret.

§. 212.

Als Offenbarung und Bestimmtheit setzet sie die Dunkelheit und Unbestimmtheit voraus, und dieses ist das Seyn Gottes als Substanz, ohne die Bestimmung des Vaterseyns, welche ihre Wahrheit und Erkenntniß erst in dem Sohn und dessen Erkenntniß hat. In dieser ihrer Verborgenheit ist die absolute Substanz die blinde Nothwendigkeit. Es ist die Wahrheit oder Falschheit des Deismus und Pantheismus, daß er über die Erkenntniß Gottes in jener abstracten Unmittelbarkeit und Substanzialität nicht hinauskommt und eben hiemit das Daseyn des Christenthums in der Welt ignorirt und eludirt. Denn eben durch diese Lehre von Gott, als Vater und Sohn, ist das Christenthum die Auflösung der ihm vorhergegangenen Vorstellungen von Gott als blindes Fatum (im Heidenthum) und dunkle Macht (im Judenthum). Apstg. 17, 23. Col. 1, 26. Röm. 16, 25. Ephes. 3, 9.

§. 213.

Es ist der Begriff des absoluten In sich selber Seyns und in keinem andern Begründetseyns, welcher die christliche Vorstellung von Gott, als Vater, zu seinem Inhalte hat. Es ist demnach eine positive Idee, welche in der kirchlichen Lehre nur negativ bezeichnet wird durch die Proprietät des Vaters, welche die Agennesie ist. Sie hat aber zugleich ihre innere Beziehung auf die Proprietät des Sohnes, welche die Genesis ist. Bestimmt also durch den Begriff wird in der Proprietät des Vaters, kraft deren er αγεννητος ist, nur ausgesagt, er sey nicht der Sohn, aber zugleich er sey nicht ohne den Sohn. Nicht ein Unterschied des göttlichen Wesens ist hiemit statuirt, aber doch ein Unterschied im göttlichen Wesen; es ist damit die Identität des In- und Aus-sichselberseyns von Gott ausgesagt: damit man aber nicht sagen dürfte, Gott habe sich selbst gezeugt, welches sich selbst widerspricht, ist die Vorstellung von Gott als Vater und Sohn aufgestellt.

§. 214.

Von menschlichen Verhältnissen hergenommen ist allerdings die Vorstellung, wie die Darstellung in menschlichen Worten: aber der im Begriff sich als Wahrheit erweisende Inhalt der Vor- und Darstellung geht auf ein inneres, absolutes Verhältniß des göttlichen Wesens, und ist überhaupt wahr und vollkommen nur in Gott. Das menschliche Vater- und Sohns-Verhältniß ist gegen jenes göttliche das unwahre und uneigentliche. Von Gott vielmehr allein, nicht aber von irgend einem Menschen kann gesagt werden: er sey absolut in sich selbst und aus keinem andern oder ungezeugt oder Vater in dem Sinne, wie Gott es ist und doch nichts desto weniger absolut auch aus sich selbst oder der Sohn: denn unter Menschen ist Niemand Vater, der nicht

vorher Sohn gewesen und es kann da auch der Sohn wiederum Vater seyn.

§. 215.

Nur also in Gott besteht dieses einzige Verhältniß, daß der Vater immer und ewig Vater, der Sohn immer und ewig Sohn ist: denn nicht von einem gezeugten Vater ist der Sohn gezeugt, nicht dazu wird er gezeugt vom Vater, daß er die Zeugung in Gott fortsetze oder wiederum Vater sey. Dieses zeigt wohl, daß alle im Verhältniß zum göttlichen Wesen nur uneigentlichen Verhältnisse dieser Art unter Menschen nur unwesentliche und entfernte Abbilder der ewigen Idee und des einzig wahrhaftigen Seyns Gottes sind, und daß nur darum veränderlich und uneigentlich unter Menschen ein solches Verhältniß seyn kann, wie das zwischen Vater und Sohn, weil es unveränderlich und eigentlich nur besteht in Gott. Den Vater- und Sohns-Namen hat demnach Gott nicht von uns, sondern wir haben ihn vielmehr von ihm.

§. 216.

Eben darauf beruhet, daß jede Vor- und Darstellung dieses innern Verhältnisses in Gott, welche darin, daß sie nur dieses ist, Menschliches überträgt auf Gott, unwahr und unangemessen ist und stets noch einzelne, in den Begriff nicht mitgehörende Momente enthält, welche dogmatisch davon zu entfernen sind. Es kann z. B. das Wesen des einzelnen Menschen seyn, ohne Vater zu seyn. Der Begriff der Idee Gottes hingegen giebt nicht zu, daß Gott allein sey die unendliche Substanz oder in sich, ohne auch Grund seiner selbst oder aus sich, und hiemit Vater des Sohnes zu seyn. Ebenso ist nun auch das Verhältniß von Vater und Sohn unter Menschen ein Fürsichbestehen eines jeden von beiden: der Vater ist dem Sohn und dieser jenem ein anderer, selbständiger Mensch; in Gott hingegen ist dieses Verhältniß

hältniß kein individuelles, numerisches, der Vater ist nicht dem Sohn und dieser jenem ein anderer Gott, sondern ihr Verhältniß zu einander das der absoluten Identität.

§. 217.

Die absolute Identität des göttlichen Wesens ist aber nicht mehr jene abstracte, grundlose Unmittelbarkeit der Substanz, sondern die vermittelte und durch den Unterschied hindurch gegangene, und ist in der christlichen Kirche erkannt als Homousie. Der Sohn ist dem Vater consubstanziell, d. i. gleichen Wesens mit ihm. In diesem Begriff und Ausdruck der Consubstanzialität ist ebenso sehr die Differenz, als die Identität bezeichnet: denn nicht das Nichtunterschiedene, das abstracte Eins, sondern nur das Unterschiedene kann sich selbst gleich seyn; sich selbst aber gleich ist es wiederum nicht unterschieden. Das Hervorbringen und Hervorgebrachtseyn, bezeichnet durch die Vorstellungen Zeugen und Gezeugtseyn, ist in Gott, dem Ewigen, selber ein ewiges. Es geht daher weit eher an, Gott Schöpfer zu nennen, ohne gerade an das Werk der Schöpfung zu denken, als ihn Vater zu nennen, ohne hiemit zugleich an den Sohn zu denken. Denn ein Schöpfer, Bildner, Künstler kann auch gedacht werden bloß der Kraft oder dem Vermögen nach, jene Vorstellungen zeigen zunächst nur auf die δυναμιν hin und nicht auch zugleich nothwendig auf die ενεργειαν; unter Menschen werden diese Benennungen auch von denen gebraucht, die vor ihren Productionen und nach denselben Künstler und Baumeister sind.

§. 218.

Der menschlich sich bezeichnenden Vorstellung von Gott, als dem Zeugenden und Gezeugten liegt die ursprüngliche Einheit des Begriffes von Zeugen und Erkennen zum Grunde: Gott erkennet sich nur als sein anderer; dieser ist als

die Vernunft (λογος) die Offenbarung seines Wesens. Eben so weiset die menschlich sich bezeichnende Vorstellung von Gott als dem Geist und Wort auf die Analogie des menschlichen Sprechens oder sich Aussprechens hin, welches als solches ein Offenbaren des Gedankens oder des Geistes ist. Das Wort an sich, ohne den Gedanken und Geist, ist ein leerer, sinnlich organischer Laut, die Sprache an sich eine leere Form, ohne das, was gesprochen wird. Aber ebenso wäre der Geist in sich nur ein abstractes Denken ohne das Wort, er muß, um sich mitzutheilen und verstanden zu werden, von sich ausgehen in das Wort und dieses zu seiner Offenbarung haben. Das Wort Gottes ist die Offenbarung des göttlichen Wesens und als solches nicht verschieden von dem, dessen Wort es ist; aber indem das Wort die Offenbarung des Wesens ist, tritt zugleich die Differenz hervor zwischen dem Wort und der Substanz. Hebr. 1, 3. Joh. 14, 10. 1, 1.

§. 219.

Die Erklärungen des A. und N. Testaments über die Einheit Gottes beziehen sich allein auf die falschen Götter des Polytheismus. Joh. 10, 30. 14, 9. 10. Exod. 3, 14. Deut. 32, 39. Jes. 44, 6. Gottes Wort und ewige Weisheit selber war es, welche dort über alle falsche Götter das Urtheil sprach: denn dieses sein ewiges Wort war es, das in den Propheten und allen Frommen des A. B. lebendig war, und wirkte. Die Wahrheit aber, daß die göttliche Offenbarung als Sohn die Subsistenz in der göttlichen Substanz, und als solche von dieser zu unterscheiden sey, ist dort noch eine verborgene: das Christenthum erst ist diese Erkenntniß des nicht nur in sich, sondern auch aus sich seyenden Gottes, und hierin die offenbare Religion.

§. 220.

Wer den, welchen die Schrift und Kirche den Sohn, das Wort nennt, nur eine Kraft Gottes nennen wollte, hätte hiemit nicht ihn, sondern das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche bezeichnet. Noch weniger ist der Sohn als eine von den Kräften des Vaters zu denken: denn so würde man in dem Einen, göttlichen Wesen eine Pluralität von Söhnen annehmen müssen. Wer aber mit Umgehung und Vermeidung der Vorstellungen von Vater und Sohn lieber sagen wollte: Gott existire mit Gott (cum Deo) würde den Begriff der Wesenseinheit Gottes zerstören, nur eine äußere Verbindung zweier Wesen statuiren.

§. 221.

Der Begriff des Sohnes Gottes ist auch nicht zu verwechseln mit dem eines göttlichen Lehrers. Denn in solcher Einheit des Sohnes mit dem Vater wäre nur von der Aehnlichkeit oder Gleichheit des Denkens die Rede, nicht aber des Seyns. Der Begriff des Sohnes Gottes und seiner Einheit mit dem Vater will offenbar ein inneres Wesensverhältniß aussagen, von welchem die Lehre nur das Zeugniß ist oder die Declaration. Das Lehren an sich ist eine bloße Form; die Lehre des Sohnes hat ihren substanziellen Inhalt an dem Wesen des Vaters. Das Wesen Gottes aber kann nur offenbaren, der Gott selber ist und der, dem er es offenbart durch seinen Geist. Matth. 11, 27. 1. Cor. 2, 10.

§. 222.

Die Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater wird ferner in Beziehung auf den Menschen, welcher zugleich der Sohn Gottes ist, abstract gedacht als bloße Uebereinstimmung des Willens und als Gehorsam, wie die geschaffenen Dinge dem Zweck der Schöpfung folgen oder wie Menschen, welche Gott ähnlich und mit seinem Willen überein-

stimmend handeln, Söhne oder Kinder Gottes heißen. Allein so ist der Sohn Gottes nur in seiner menschlichen Wesensgleichheit oder als Kreatur gedacht; Menschen aber heißen so nicht im eigentlichen, sondern im uneigentlichen Sinn, nicht urbildlich, sondern nachbildlich. Existirte nicht der wahre Sohn Gottes, der es ist im eigentlichen und einzigen Sinn (μονογενης) so könnten auch Menschen nicht Kinder Gottes heißen. Nur den wahren und einzigen Sohn nachahmend werden auch sie zu Söhnen Gottes, aber aus Gnaden und nur an Kindesstatt angenommen, adoptirt (υιοθεσια). In dem einen und einzigen Sohne Gottes und durch ihn und seinen Geist können wir Gott auch unsern Vater nennen. Ephes. 3, 1. Joh. 1, 14. 18. 5, 18. 2. Cor. 11, 7. Hebr. 1, 5. 12, 7.

§. 223.

Die Lehre von Gott, als Vater und Sohn, war, in der Substanz des Glaubens, von Anbeginn an in der christlichen Kirche gewesen, als die letztere im Anfang des vierten Jahrhunderts von zwei entgegengesetzten Seiten her Veranlassung erhielt, jenen Inhalt des Glaubens auf die Form des Wissens zurückzuführen, mittelst des Begriffs die Wahrheit desselben zu erkennen und jene beiden Irrlehren auf eine bestimmte Weise von sich ausschließen. Der kirchlichen oder vernünftigen Lehre aber liegt die Declination in den beiderseitigen Irrthum sehr nahe und dieser selbst ist nichts anders, als nur das abstracte Festhalten des einen und andern Moments an ihr, welches aus der Einheit mit dem andern herausgelassen, sofort in das Unwahre übergeht. Sofern jedoch diese Irrthümer in der Geschichte des Selbstbewußtseyns ihre Stelle haben, sind sie nothwendig in ihrer Art, und erneuern sich daher auch zu allen Zeiten.

§. 224.

Sobald man nämlich ausschließlich die wesentliche Einheit Gottes festhielt, ohne zugleich das hypostatische Existiren oder die Subsistenz in der Substanz anzuerkennen, so mußte die Meinung entstehen, der Unterschied sey nur nominell, nicht reell, der Vater sey auch der Sohn, der Sohn der Vater und müßte was des einen ist, auch des andern seyn. Dies ist die Lehre, welche man in allen ihren verschiedenen Richtungen mit dem Namen des Sabellianismus bezeichnet. Es ist die Lehre des dunklen, unaufgeklärten Gefühls, auf spinozische Weise sich haltend allein an die offenbarungslose Substanz und der Rückfall in den abstracten Monotheismus des Judenthums; welcher Vorwurf dieser Lehre auch ausdrücklich von den Kirchenvätern gemacht wird.

§. 225.

Wenn man andrerseits ebenso abstract die hypostatische Differenz des Vaters und Sohnes festhielt, ohne die Einheit des Wesens anzuerkennen, so mußte die Lehre entstehen von einer wesentlichen Verschiedenheit des Vaters und Sohnes; der Unterschied in Gott wurde zum Unterschiede Gottes und der Welt und der erscheinende Gott als Sohn für ein Geschöpf des Vaters erklärt. Dies ist die Lehre, welche in ihren mannigfaltigen Gestalten und Abstufungen mit dem Ausdruck des Arianismus bezeichnet wird. Es ist die Lehre des abstracten Verstandes, einzig sich haltend an die individuelle Erscheinung, und war in der christlichen Kirche der offenbare Rückfall ins Heidenthum, welches den Arianern auch ausdrücklich von den Vertheidigern der wahren Lehre vorgeworfen wird.

§. 226.

Im Anfang des vierten Jahrhunderts, da die Wahrheit aus der Ruhe des Glaubens in den Unfrieden des

Streits getreten, und die Unmittelbarkeit des wahren Glaubens zur Reflexion gekommen war, kam es nun darauf an, zu bestimmen, ob die christliche Kirche den Sabellianischen oder Arianischen Glauben annehmen sollte, und in der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung die Nothwendigkeit dazu enthalten sey. Konnte sie aber sich weder für die eine, noch für die andere Lehre erklären, noch auch die erwachte Reflexion unterdrücken, so zeigt es wenig Kenntniß der wahren Geschichte und Lage der Dinge, wenn man meint, sie hätte gar nichts thun, am wenigsten ihre Lehre so bestimmt und normirt erklären sollen: denn dieses wäre auch eine Erklärung gewesen. Daß aber diese beiden Irrthümer möglich sind, kommt bloß daher, daß die Wahrheit von der wesentlichen Einheit und dem hypostatischen Unterschied höher liegt, als beide und derselben Aufhebung ist; und nur die erste, speculative Entwickelung dessen, was die christliche Lehre als Wahrheit an sich enthält, ist des Athanasius großes Verdienst.

§. 227.

Ein Gott, der nicht aus sich ist, ist ebenso wenig Gott, als, aus dem nichts ist. Das erstere, die Lehre von Gott, der ewig aus sich selbst hervorgeht, ist die von der innern Selbstoffenbarung Gottes; das andere, die Lehre von Gott, aus welchem die Welt ist, ist die von der Offenbarung Gottes an eine Welt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Offenbarung Gottes an die Welt.

§. 228.

Wie Gott sich selbst aufschließt und offenbar ist durch das Wort, so ist dasselbe nun auch Grund einer Welt. Aus

seiner ewigen Offenbarung ist sie hervorgegangen; an ihr hat sie ihr Bestehen: in der Einheit des Entstehens und Bestehens der Welt durch göttliche Offenbarung ist diese die Vorsehung.

Erstes Hauptstück.

Von der Schöpfung.

§. 229.

Die innere Offenbarung ist als die erste Erscheinung Gottes erkannt worden, als das sich selbst erscheinende, sich selber gleiche Denken. Wird aber nun die Erscheinung rein als solche oder Gott nicht sich selbst erscheinend betrachtet, so ist das Denken daran aufgehoben; in ihr, der Erscheinung, als solcher, ist das Denken sich selbst entfremdet; aber als ihm, dem Denken, nur entfremdet, ist sie das Andere von ihm, die Natur, die Welt der Erscheinung, Erscheinungswelt (Phaenomenon). Jene Negation oder Aufhebung ist eine Bestimmung, welche das Denken selbst an ihm hat; das göttliche Denken ist also nach wie vor, bei sich, nur nicht mehr bloß Reflexion in sich, sondern auch in Anderes: das ist die Welt, zunächst als Natur; sie ist nicht das Denken, sondern nur das gedachte und hierin die seyende.

§. 230.

Ist Gott, als Vater und Sohn, sich ein Anderer, so wird er sich auch ein Anderes und hiemit die Welt erschaffen. Die Welt ist, als Erscheinung Gottes außer sich oder als des Schöpfers, Entäußerung seines Wesens: sie ist das Aeußere, aber nicht in seinem abstracten Daseyn, sondern im innern und wesentlichen Verhältniß zu Gott; jenes ist das

Seyn der Welt in sich, dieses das Seyn der Welt in Gott oder Gottes in ihr; jenes ist die Schöpfung der Welt durch sich, dieses die Schöpfung der Welt durch Gott; der Begriff oder die Einheit von beiden aber ist der göttliche Endzweck der erschaffenen Welt.

§. 231.

Das Erscheinen, dem Denken und Seyn entfremdet, ist das Werden: es ist Bewegung aus dem Nichtseyn in das Seyn (Entstehen), Bewegung aus dem Seyn ins Nichtseyn (Vergehen). Das Werden ist nicht das reine Seyn, sondern ein solches, welches sein Gegentheil an ihm hat, Daseyn, zeitliches und räumliches Seyn. Gott ist das Negative alles Werdens und Gewordenseyns oder Daseyns. Der Raum, das reine Außereinanderseyn, ist nicht Bedingung des göttlichen Seyns. Aber auch als Bedingung des Denkens alles Gewordenen oder als reine Ausdehnung ist der Raum nicht eine Bedingung des göttlichen Denkens. Gott ist nicht der Raum, als die reine Ausdehnung und er ist nicht in Gott oder Gottes Attribut, wie der Pantheismus oder Spinozismus lehrt.

§. 232.

Wie Gott über den Raum hinaus und hiemit die Macht ist über jeden Raum, so ist auch sein Wesen, weder in der Zeit oder Zeitliches, noch die Zeit selbst zu seyn und sie in sich zu haben. Die Zeit, das Nacheinanderseyn, äußerlich die Bedingung alles Werdens, ist als die beständige Bewegung aus dem Seyn ins Nichtseyn und aus dem Nichtseyn ins Seyn, unvermögend, zum Seyn zu gelangen und somit die Unruhe, das Nichtseyn und Nichtige selber. Aber auch innerlich als Form des Denkens und der Anschauung alles Werdens und Gewordenseyns ist die Zeit nicht in Gott.

§. 233.

Das Seyn der Welt in Raum und Zeit ist ihr Seyn in sich selbst. Als solche ist sie da, hat Daseyn. Sie ist die Thätigkeit und beständige Bewegung im Entstehen und Vergehen, und die sich selbst zur Ursache habende Wirkung. In dieser Thätigkeit und beständigen Veränderung bleibt sich die Welt gleich, und dieses ist die Einheit der Welt. In ihr produzirt sich alles einzelne aus dem andern und formirt sich oder giebt sich auch selbst die Gestalt. In beiden ist die Welt die sich selbst erschaffende. Nicht aber ist beides außer einander, keine Form vor der Materie, keine Materie vor der Form. Die chaotische Vorstellung von einem Chaos, das der Form oder gestaltgebenden Thätigkeit vorhergegangen, ist ebenso unwahr, wie die von einer Form oder dem Existiren der Welt als göttlicher Gedanke, ehe es zur wirklichen Erschaffung kam.

§. 234.

Allein in diesem ihren sich selbst Erschaffen hat die Welt keine Wahrheit; sie ist vielmehr darin die nichtseyende, daß sie nur die werdende und als solche nur die räumlich und zeitlichseyende, die entstehende und vergehende ist. Dem Sinn und Verstande, dem die Welt nur in dieser ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit erscheinet, ist die Welt mit Recht nicht ein Werk Gottes, sondern nur ihrer selbst, nur ein Product (der Welt), nicht eine Kreatur (Gottes). Eitel und vergänglich, wie eine solche Vorstellung von der Welt, ist alsdann nothwendig alles in und an dieser. Denn ihr wahres Seyn hat sie nicht in diesem ihrem Insichselberseyn, sondern allein in ihrem Seyn in Gott, welches das Seyn Gottes ist in ihr. Daß also die Welt die sich selbst erschaffende ist, hat sie nicht von sich, sondern von dem, der ihr Schöpfer, und in welchem alles Werdende und Erschaffene enthalten ist: der Grund der Selbstschöpfung der Welt ist ihre Schöpfung durch Gott.

§. 235.

Diese aber ist nicht ein äußerliches Verhältniß Gottes zur Welt oder ein einzelner Act in einer bestimmten Zeit, nichts geschichtliches: denn alle Zeit oder Zeitbestimmung ist erst mit der erschaffenen Welt wirklich. Jene Lehre, obwohl sie die Welt aus Gott entspringen läßt, trennt doch zugleich den Schöpfer von dem Geschöpf, indem sie dieses sofort auf seine eignen Füße stellt und selbständig in sich bestehen läßt, wie der mechanische Künstler sein Werk, sobald es fertig geworden, sich selbst überläßt. Dieses ist die Pelagianische Irrlehre. Aber auch in der Welt seiend und wirkend und aller erschaffenen Dinge-Prinzip ist Gott doch nicht die Welt, sondern sie das Andere gegen ihn und er ewig über ihr, somit ewig das supramundane Wesen. Alles Pantheismus eigentlichste Natur ist, den Schöpfer und das Geschöpf zu confundiren, beide mit einander zu verwechseln.

§. 236.

Die Wahrheit, daß Gott Schöpfer sey, und die Welt von ihm geschaffen, wird begriffen mittelst der Reflexion auf das in ihr Offenbarseyn Gottes, welches zugleich ihr Seyn in sich und in Gott ist. Gott ist die einzige Substanz, der einzig Ewige und einzig Allgenugsame, die Welt aber das rein allein sich auf sich selbst beziehende Ganze, die sich selbst produzirende und als solche productive Thätigkeit. Als solche ist sie bewußtlos und das Negative der Vernunft. Sich rein allein auf sich selbst beziehend ist die Welt durch sich produzirt und reproduzirt sich immerdar aus sich, und ist in beiden sich selbst genug und für sich.

§. 237.

Sich so nur auf sich selbst beziehend ist die Welt ein Relatives, kein Absolutes, und hat in diesem ihrem Daseyn weder Wahrheit, noch Nothwendigkeit. Sie ist vielmehr

darin nur ein ganz Zufälliges und Unselbständiges. Sie erscheint als ein Selbständiges nur der sinnlichen Gewißheit und Wahrnehmung; in dieser Einzelheit der Dinge steht sie ganz außer einem allgemeinen Zusammenhange, nur in der Vorstellung. In dieser atomistischen Materialität ist die Welt nur die sich selbst schaffende und die nicht von Gott geschaffene (Materialismus).

§. 238.

In dieser ihrer Bewußt- und Vernunftlosigkeit, nur in der Möglichkeit die vernünftige zu seyn, kann die Welt nicht bleiben, hat kein Bleiben darin, sondern die Bewegung und den Trieb aus dem Daseyn in das Bewußtseyn und hiemit erst wahrhaft zu sich selbst zu kommen. Die Vernunft, von der Idee Gottes geleitet, und die Sinne und den Verstand durchdringend erkennt, daß Sinne und Verstand, in sich selbst zu seyn und sich zu genügen strebend und darin fälschlich seyend, solch falsches Seyn auf die Welt übertragen müssen und annehmen, daß auch sie bloß in und aus sich selber seyend wirklich sey. In der Vernunft erst kommt die Welt zum Bewußtseyn: aber selber nicht seyend, wenn das Bewußtlose als Daseyn nicht wäre, hat für das Bewußtseyn die Welt Nothwendigkeit. Nicht also die Erscheinungswelt, sondern nur das Bewußtseyn von ihr hat Selbständigkeit. In dem Bewußtseyn der Vernunft und Freiheit erst wahrhaft zu sich selbst gekommen, erkennt die Welt sich als nothwendige Schöpfung Gottes (Idealismus).

§. 239.

Allein das Bewußtseyn hat in sich selbst nicht die Nothwendigkeit seiner selbst, welche hiebei vorausgesetzt ist. Auch die Wirklichkeit der Welt und ihres Daseyns, wie sie wahrgenommen, erfahren und Gegenstand des Bewußtseyns wird, hat darin noch keine Nothwendigkeit und ist kaum

mehr, als die Möglichkeit. Die Welt in ihrer Wirklichkeit und das Bewußtseyn beziehen sich nur auf einander und das eine ist die Voraussetzung des andern. Auch in dieser Relation können sie nicht bleiben und weisen sie selbst schon über sich hinaus. Indem der Materialismus und Idealismus sich gegenseitig ausschließen, und der eine die Negation des andern ist, heben sie sich gegenseitig auf. Für ihre Wahrheit und Wirklichkeit kann die Welt, als Natur und Bewußtseyn, nur in dem an und für sich nothwendigen und absoluten Wesen, welches die Einheit und das Prinzip der Natur und des Bewußtseyns ist, Gewähr und Bürgschaft finden: denn nur in der Welt, als Natur und Bewußtseyn, kann die unendliche Vernunft und Freiheit sich verwirklichen und erst in diesem göttlichen Zweck ist die Welt in ihrem wahren Begriff, oder wahrhaft begriffen. Der Geist der offenbaren Religion, welcher das Wissen ist in der offenbaren Religion, ist die Aufhebung des Materialismus und Idealismus und die Wahrheit beider.

§. 240.

Daß also die Welt kann in sich seyn und aus sich selbst seyn oder werden, das hat sie nicht von sich, sondern von Gott. Sofern die Welt nur sinnlich wahrgenommen wird in dem Werden und Gewordenseyn aller Dinge, *scheint* sie nur sich selbst ihren Ursprung zu verdanken. Ebendieses ihr bloßes Scheinen aber ist nicht ihr Seyn, ist ihr Nichtseyn oder Nichts. Aus diesem Ungrunde, Nichtgrunde, oder diesem Nichts, welches in allem Werden und die negative Bestimmung des Seyns selbst im Werden ist, geht die Welt nur dem Bewußtseyn auf und hervor, und dieses ist der nothwendige Gedanke einer Schöpfung der Welt aus Nichts. Hebr. 11, 3. 2. Macc. 7, 28. Röm. 4, 17. 2. Cor. 4, 7. Die wahre Gott folgende Betrachtung der Welt ruft daher diese stets hervor aus diesem ihrem Nichts,

welches immerdar das Eitle und Nichtige ist an ihr, wie an dem sie also betrachtenden Sinn und Verstande. Die göttliche, wahrhaft seyende Welt, welche nur von der Religion gewußt wird in ihrer Wahrheit und Realität, liegt aller erscheinenden nur zu Grunde; als Grund der Erscheinung aber des allein wahrhaft seyenden kann sie nicht erscheinen. Die Wahrheit dieser Welt ist nicht sie, sondern die andere Welt, nicht das Reich dieser Welt, sondern das Reich Gottes. Joh. 18, 36. 1. Cor. 7, 31. 1. Joh. 2, 15. Luc. 17, 20. 21.

§. 241.

In diesem seinem Reich ist Gottes Gedanke die Macht aller Dinge. Er selbst bedürfnißlos und sich selbst genug, und also auch keiner Welt bedürftig läßt sie hervorgehen aus seiner freien Liebe und thut sich darin selbst genug, weil er nur darin sich selbst genug ist. Gottes freie Liebe ist der Welt Nothwendigkeit. Diese göttliche Liebe, als das Prinzip der Welt oder der Einheit der Natur und des Bewußtseyns, ist das Göttliche der Natur und des Bewußtseyns und die beide erschaffende Macht, die Welt als Natur und Sinnenwelt also nicht mehr das bloß abstracte, atomistische Seyn, sondern das als Denken sich in sich reflectirende Seyn, somit nicht ohne das Denken, welches vielmehr darin nur aufgehoben ist und in seinem Uebergang aus dem Daseyn in die Lebendigkeit und den Organismus und von da mittelst der Begierde und des Willens in das Bewußtseyn, den Proceß des Denkens im Seyn nachweiset, in welchem das Bewußtseyn die Welt sich gegenständlich macht. Aber auch das Bewußtseyn ist nicht mehr das abstracte, idealistische Denken, sondern nur ein aufgehobenes Moment in dem göttlichen Geiste, welcher wie die Wahrheit der Welt und des Bewußtseyns, so auch derselben Wirklichkeit ist, und ihr Realität giebt.

§. 242.

Der Begriff der Welt, als Gottes Schöpfung, ist auch der Endzweck der Weltschöpfung: denn der Zweck ist Begriff. Die Antwort auf die Frage: wozu die Welt oder welches der Zweck der Welt sey, ist nicht zu finden im Daseyn der Welt an sich, noch im Bewußtseyn an sich. In beiden ist der Zweck noch ein relatives, bezieht sich auf das Mittel, und dieses ist selber wieder Zweck. Nichts ist da Zweck an sich oder Endzweck. Sondern der Zweck der Weltschöpfung ist allein zu finden in dem Seyn und Offenbarseyn Gottes in der Welt und der Welt in ihm, welches die die unendliche Verwirklichung seines weisen und heiligen Rathschlusses ist. Die Welt ist nicht geschaffen um ihretwillen, sondern um Gottes willen.

§. 243.

Der göttliche Endzweck der Welt ist absolut und ewig, wie Gott selbst. Nicht also geht der Gedanke der Welt in Gott, als Begriff oder Zweck der Welt, ihr vorher; sondern sein Seyn ist ihr Daseyn und ihre Nothwendigkeit. Ebenso ist der göttliche Endzweck, als der ewige Rathschluß, nicht nur der erreichbare, sondern auch ewig erreicht. Weil die Welt aus der ewigen Liebe Gottes zur Welt hervorgegangen, und sie an ihr das Prinzip ihres Daseyns hat, geht ewig die Liebe Gottes auch aus der Welt hervor. Die Welt ist geschaffen zu Gottes Verherrlichung, zu Gottes Ruhm und Ehre. Sie ist geschaffen um der Religion willen, damit Erkenntniß und Verehrung Gottes sey. Sie ist geschaffen von Gott, um sich zu offenbaren, zu zeigen, daß er sey und so ist es nun auch der Welt Bestimmung, in dieser Offenbarung Gottes zu leben, immerdar auf ihn, als ihren weisen und heiligen Urheber hinzuweisen, dem göttlichen Wort, das alles Werdende und Gewordene ins Daseyn ruft, gelassen zu bleiben, damit es sich und seine göttliche

Macht und Herrlichkeit darin aussprechen kann. Röm. 1, 20. Apoc. 4, 11. Ps. 8, 2 — 10. 1. Cor. 3, 22.

§. 244.

Kann die gedankenlose Natur weder ihrer selbst, noch Gottes sich bewußt werden, so hat sie im Bewußtseyn und mithin auch dieses die Bestimmung, daß es auch ihrer als eines Werkes Gottes inne werde, ihn in ihr wahrnehme, verherrliche und preise. Aus sich dem Bilde Gottes erkennt die menschliche Seele auch in der Natur die Spuren Gottes. Die Werke der Schöpfung eröffnen und ersetzen dem Menschen, der die Züge des Geistes noch nicht versteht und auf der untersten Stufe des menschlichen Daseyns steht, eine heilige Schrift. In Vergleich mit demjenigen, was geringer ist, als der Mensch, kann man mit Recht sagen: um des Menschen willen sey die Welt und Natur geschaffen und ihn den Herrn der Schöpfung nennen. Dieses aber ist er nicht um seinetwillen, sondern sofern er sich Gottes, als seines und des Weltalls Schöpfers, bewußt geworden.

§. 245.

Denn der Endzweck der göttlichen Schöpfung der Welt ist nicht, Gott zur Welt oder die Welt zu Gott zu machen, sondern als Schöpfer ist er ewig der Unerschaffene und als Geschöpf die Welt nicht der Schöpfer. Theilnehmend als Kreatur an dem göttlichen Wesen und desselben theilhaftig 2. Petri 1, 4. ist sie nicht ein Theil von ihm und hätte schon nur dieses seyend nicht die Selbständigkeit Gottes, der nicht ist durch Theilhaftigkeit an, oder gar Theilseyn von einem andern. Ist, nach Spinoza selbst, nur Eine absolute Substanz, so ist das nur Theilnehmende und Theilseyende (modus) nicht die absolute Substanz, weder in seiner Einzelheit, noch in seiner Totalität, in der es doch über die Subjectivität und das atomistische Daseyn nicht hinauskommt:

und auch die Allheit der unselbständigen giebt uns nicht den Begriff der Selbständigkeit oder absoluten Substanz. Dieser Pantheismus bleibt vielmehr in dem Irrthum stehen, es sey das Verhältniß Gottes zur Welt jenes der Homousie oder der Gleichheit und Identität Gottes, des Vaters und Sohnes und ist ebendadurch unvereinbar mit der christlichen Religion.

§. 246.

Das Hervorgehen aus einem andern zwar ist dem Sohn Gottes und der Welt gemein: aber es ist in Beziehung auf beide ein anderes und ungleiches. Jenes ist das Hervorgehen des Sohnes aus der Substanz des Vaters, und wird daher im Unterschied von der Schöpfung als Zeugung vorgestellt, deren Begriff die Mittheilung des Wesens oder der gleichen Substanz ist: die göttliche Substanzialität ist im Vater und Sohn dieselbige. Die Vorstellung hingegen von der Schöpfung aus Nichts ist zwar zunächst nur Reflexion auf das Seyn im Werden, welches das Nichtseyn zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat; aber auch sie hat ihre Wahrheit in dem Begriff, daß die Welt nicht so, wie der Sohn, hervorgegangen aus dem allerrealsten, nicht selbst der Sohn, nicht der von Ewigkeit her gezeugte sey, und somit wesentlich verschieden von Gott. Gott ist als Sohn darin verschieden von der Welt, daß er nicht ist eine Kreatur, nicht eins von den geschaffenen Dingen, sondern der Schöpfer selbst.

§. 247.

Daß Gott, als Sohn, der Weltschöpfer ist, nach christlicher Vorstellung, hat seine Wahrheit in dem Begriff der göttlichen Weltschöpfung selbst. Darin, daß Gott sich offenbart und diese Offenbarung selber ist oder der Sohn, ist er der Weltschöpfer. Joh. 1, 3. 10. Heb. 1, 2. 10. Ephes. 3, 9.

Gott

Gott nicht in seinem abstracten Ansichseyn, als Vater, sondern in seinem Offenbarseyn oder als Sohn (λογος) ist der Schöpfer der Welt. Die Thätigkeit also der Welt, welche das Erschaffen ist, hat ihr Prinzip an dem göttlichen Wesen, welches nicht erschaffen, nicht aus einem wesentlich andern, sondern aus sich selber ist. Gott aber, nicht aus einem andern, sondern aus Gott, ist der Sohn. Somit hat der Vater durch den Sohn die Welt geschaffen, Joh. 8, 58. 17, 5. Col. 1, 16. Aber als Logos ist er zugleich die absolute Geistigkeit und die denkende Macht, und diese Lehre schließt somit auch den Geist nicht aus. Wie auch Anaxagoras schon den Nus, den Gedanken, als das Prinzip der Welt, die Welt als hervorgegangen aus dem Gedanken, bestimmte. Die Liebe, aus der in Gott die Welt hervorgegangen, ist der Antheil des Geistes an der Weltschöpfung, und diese somit die ewig geistige Thätigkeit Gottes.

§. 248.

Die Welt in dem Menschen zum Bewußtseyn gekommen erkennt sich in ihrer Ursprünglichkeit ebenso sehr aus Nichts, als aus Gott, und dieser zwiefache Ursprung, an sich der einfache, ist die Einheit der Welt mit Gott. Diese Einheit ist aber in dem Menschen in ihrer Wahrheit, nach der Vorstellung der christlichen Religion, nichts anderes, als die Ebenbildlichkeit. Verschieden von allem, was im Unterschiede von dem Menschen Welt heißt, ist der Mensch darin, daß von ihm allein die Religion die Vorstellung enthält, als dem von Gott nach seinem Bilde geschaffenen. Der bestimmteste Ausdruck der wahren, ursprünglichen Einheit des Menschen mit Gott ist diese Vorstellung von dem Menschen, als dem göttlichen Ebenbild. Das Irdische oder von der Erde stammende mit dem Geiste verknüpft, ist der lebendige, beseelte Leib des Menschen. Das Göttliche, von Gott unmittelbar ausgehende und dem Leibe

verknüpft, ist der Geist. Die Einheit des Leibes und Geistes aber ist die Seele; in ihr ist das Sinnliche und Geistige eins, und in dieser Einheit besteht die Wirklichkeit des Menschen.

§. 249.

Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist zunächst an sich noch das concret unmittelbare, und dieses ein solches, von welchem auch die Gottähnlichkeit nicht ausgesagt werden kann: denn diese setzt voraus, daß das, welches ähnlich ist, und das, welchem es ähnlich ist, als bereits auseinander getreten erscheinen. Es liegt aber ebenhierin die Nothwendigkeit des Fortgangs zur Unterscheidung Gottes und des Menschen, und dieses ist zunächst die Lehre von Gott, als Schöpfer und von dem Menschen, als dem geschaffenen, sodann die Lehre von ihm, als dem göttlichen Ebenbild. Hierin wird Gott gedacht als das Urbild, der Mensch als das Nach- oder Ebenbild, und beide beziehen sich nothwendig auf einander. Die Beziehung selbst aber, als Reflexion in anderes, ist zunächst Reflexion in sich und das Nichtunterschiedene, das Gleiche, welches sich selbst in die Vergleichung hineinzieht und ohne welches auch diese nicht seyn könnte.

§. 250.

Hat aber die Vergleichung das Gleiche, die Aehnlichkeit die Identität zu ihrem Ausgangspunct, so führet dieses zunächst und in seiner Unmittelbarkeit über die Vergleichung des Geschöpfs mit dem Schöpfer hinaus, und setzet die Gleichheit in Gott und ist nichts anderes, als das Verhältniß des Sohnes zum Vater. Der Vater ist im göttlichen Wesen das Urbild, der Sohn das Ebenbild, und so ist in dieser Beziehung Gottes auf Gott nicht zunächst der Mensch, sondern Gott sich selber gleich oder der gottgleiche Gott, d. i. der Sohn das wahre göttliche Ebenbild, in dieser Beziehung also der Mensch nicht die imago Dei, sondern nur

ad imaginem. Jenes mit Gott vollkommen identische Ebenbild ist die Offenbarung Gottes und sie ist wie das Prinzip der Schöpfung, so auch der Ebenbildlichkeit des Menschen.

§. 251.

Das erste Moment des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen, welches zugleich das wesentliche Verhältniß beider ist, ist nun das Auseinandertreten des geschaffenen Ebenbildes und des unerschaffenen, welches der Schöpfer ist, und dieses erst ist die Gottähnlichkeit des Menschen. In ihr ist das göttliche Ebenbild nun auch das menschliche und der Mensch bestimmt, die ewige Offenbarung, das Wort Gottes, zu vermenschlichen oder menschlicherweise in sich darzustellen. Die Seele des Menschen sollte der Spiegel Gottes seyn, in welchem das göttliche Ebenbild menschlich sich zeigte, indem es nur auf dasselbe, als seinen Ursprung, hinzeigte, und nun auch in solcher Reflexion in anderes aus ihr zurückstrahlte in der Welt. Der schriftlichen Tradition zufolge nahm Gott den Geist des Menschen von seinem Geist, und der Geist ist eben die wesentliche Form des göttlichen, menschlich gewordenen Ebenbildes. Aber der wesentliche Inhalt des Ebenbildes ist in und mit dem Geiste, als dessen Form, die göttliche Weisheit und Heiligkeit. Daß beide göttliche Eigenschaften nun in menschlicher Weise existirten, ist das Wesen oder der Begriff des göttlichen Ebenbildes. 1. Mos. 27. 5, 1. 2. 9, 6. Col. 1, 15. Jac. 3, 9.

§. 252.

Als Geist des Vaters und Sohnes im Menschen seyend ist Gott der Schöpfer des Menschen nach seinem Bilde und der Mensch, in diesem innern und immanenten Verhältniß selber seyend in Gott, das göttliche Ebenbild. Der we-

sentliche, gehaltvolle Grund des Menschen (ratio, λογος) stellet die göttlichen Eigenschaften der Weisheit und Heiligkeit in ihm menschlich dar und so ist er, durch diesen Grund begründet, das vernünftige und freie Wesen. Die Einheit aber des vernünftigen Denkens und freien Wollens ist die Unschuld, diese aber des Menschen ursprünglicher Zustand nur, sofern er ebenso sehr der Nichtheilige als der Nichtschuldige ist. Röm. 5, 12 — 21.

§. 253.

Der Begriff der Unschuld enthält vorerst nur die Möglichkeit der Vernunft und Freiheit und der primitive Zustand des Menschen ist somit ein nur der Anlage nach wirklicher. Zur wirklichen Unschuld gelangt der Mensch erst, wenn sie selbst sich wirksam erwiesen und er aus der Schuld zur Unschuld zurückgekehrt oder der erlöset ist. Der Begriff von dem Menschen, als dem göttlichen Ebenbilde enthält zunächst und in dem ersten Momente des Unterschiedes zwischen Gott und dem Menschen, was Gott in ihm angelegt und aus ihm gemacht hat, ehe er irgend etwas noch aus sich selber gemacht hat. Das göttliche Ebenbild ist somit die göttliche Fähigkeit zu allem Göttlichen, oder die Empfänglichkeit dafür: allein diese Empfänglichkeit ist selber nur durch Gott und von Gott: empfänglich für das Göttliche kann nur seyn, was in dem Grunde und Ursprung seines Wesens selber göttlich ist. In jedem Zustande ihres Wesens weiset und strebt daher die Seele zurück zu dem Bilde, durch dessen Daseyn in ihr sie selbst erst geworden und geschaffen ist, dahingegen ein Spiegel auch ist, ohne daß irgend etwas in ihm sich darstellt, weil er nicht erst durch das in ihm enthaltene Bild zu demjenigen geworden ist, was er ist. Dies ist die angeborne Sehnsucht aller Seelen nach dem Sohne Gottes, der ihrer aller Grund und Leben ist.

§. 254.

Die sich ihrer selbst nicht bewußte Natur enthält nur Spuren Gottes in dem göttlichen Ebenbilde, welches dem Menschen anerschaffen ist: denn der Geist liegt in ihr noch gebunden und gedrückt durch die Materie und sie ist daher an sich selbst gedankenlos, stumm und dunkel. Das Geistigste in der Natur ist das Licht und es steht daher auch der Religion am nächsten. Aber zu einer Offenbarung des Geistes, zum Wort, kommt es nicht im ganzen Umkreise der Natur, weil der Geist allein nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden, als welches an sich die Offenbarung des Geistes, das Wort (λογος) ist. Dem Geiste des Menschen allein ist daher die Gabe der Sprache verliehen, als Folge und Ausdruck eines Geistes, der von dem unendlichen Geiste stammt, der nur in seiner ewigen Offenbarung ist. Er ist das Verständniß der Natur und der Bestimmung aller Dinge außer sich, was die schriftliche Tradition durch das Sprechen des Urmenschen andeutet, der auch den Thieren Namen gab.

§. 255.

Mit diesem Verstand und Verständniß der Natur ist aber der Mensch selbst nicht mehr ein bloß Natürliches, sondern aus dem Daseyn in das Bewußtseyn übergegangen und dieses ist das zweite, ebenso nothwendige Moment des Unterschiedes Gottes und des Menschen in dem innern Verhältniß beider zu einander. Es ist das zu Grunde gehen der Unschuld, welches zugleich auf den Grund hinweiset, aus welchem die Schuld hervorgeht. Der Ursprung des Bösen kann weder in Gott, noch in der Welt, sondern allein in jener Einheit Gottes und der Welt gefunden werden, in der, wie sie das in der Reflexion an und für sich Gute ist, auch das Böse der Möglichkeit nach enthalten ist. Dieses besagt auch schon die Vorstellung, welcher zufolge das

Böse in dem von Gott geschaffenen, also im innern Verhältniß zu Gott stehenden entstand. Joh. 8, 44. Daß es aber die Einheit Gottes und der Welt ist, welche nothwendig fortgeht in den Gegensatz, ist der Grund der christlichen Vorstellung, daß Gott das Böse zugelassen und sich die Entstehung des Bösen gefallen lassen. Matth. 5, 45. Nicht als ob jene Einheit durch das in ihr mögliche Böse selbst schon ein Böses gewesen oder geworden wäre: denn es ist vor seinem Hervorgehen aus ihr nichts wirkliches, und in diesem seinem Hervorgehen das von ihr selbst ausgestoßene, die Einheit selbst nicht die Einheit mehr, sondern die Entzweiung. Jene Einheit ist vielmehr noch die concret unmittelbare, in der noch gar kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem gesetzt, beides nur der Möglichkeit nach enthalten ist.

§. 256.

In dieser unterschiedslosen Einheit ist Gott noch ganz abstract gedacht, nicht der wirkliche, sondern so unwahr gedacht, daß er selbst gleichsam der nur erst mögliche ist. Er ist noch nicht einmal, was sein Name besagt, der Gute: denn dieser Gedanke ist noch nicht. Nur so fern diese Einheit den nothwendigen Unterschied an ihr hat, ist das Böse allerdings auch in jenem göttlichen Wesen enthalten, aber als aufgehoben. Der wahre und wirkliche Gott hat die Entzweiung nicht in sich, sondern er führet vielmehr die Welt aus der Entzweiung mit sich zu sich, und in die Einheit mit sich zurück: der wahre und wirkliche Gott ist er erst als der die Welt mit sich versöhnende. Jener Satz ist nur der andere, daß Gott die Welt nicht mit Gewalt an sich gefesselt hält, sondern von jener Nothwendigkeit, womit ursprünglich die Einheit der Welt mit Gott ist, die Freiheit noch nicht verschieden, sondern noch unmittelbar eins mit ihr sey. In dieser Einheit ist die Welt das Daseyn an und für sich und die unschuldige Welt.

§. 257.

Sowie nun aber das Daseyn im Menschen zum Bewußtseyn kommt, unterscheidet sich die Welt von Gott und es entsteht der sich selbst entgegengesetzte Gedanke des Guten und Bösen. Der Geist, zum Bewußtseyn gelangt, muß durch dieses sein Anderswerden hindurch, um sich wirklich sich selbst gleich zu machen, gleichwie Gott selbst nur durch die Bewegung in seinem Andersseyn oder durch die Schöpfung der Welt sich selbst gleich ist. Diese Bewegung des natürlichen oder sinnlichen Daseyns durch das Bewußtseyn oder das Insichgehen des Geistes ist jedoch nichts anders, als der Gedanke, der sein Andersseyn an ihm hat; als Gegensatz vorerst nur ein gedachter, abstracter und das Böse selbst hiemit noch nicht wirklich. Er ist vielmehr zunächst als ein ganz gleichgültiger die bloße Verschiedenheit Gottes und der Welt. Der Verlust der kindlichen Unschuld bis an diesem Punct ist als Unterscheidung des Guten und Bösen inso fern ein wahrer Fortschritt und Gewinn, als er noch nicht zugleich die Entstehung der Schuld ist, sondern nur das Zugrundegegangenseyn der Unterschiedslosigkeit.

§. 258.

Der Gedanke oder das Denken des dem Guten entgegengesetzten Bösen wird daher ohne Bedenken selbst von der heiligsten Religion in Gott selbst und den Erlöser der Welt gesetzt. Es ist das Wissen von dem Bösen, welches an sich im Daseyn ist. Dieser abstracte Gedanke des Bösen ist an und für sich nichts Böses, ist nicht der böse Gedanke. Jener ist vielmehr der sich dem Bösen entgegensetzende und es von sich ausschließende Gedanke, und als solcher das erste Moment der Versöhnung selbst. Dieses hingegen, daß das Gegentheil des Guten auch als der böse Gedanke ist, wobei zugleich noch abstrahirt ist von allem wahrhaftigen Seyn, von welchem aus aber der Fortgang

ist zu allem möglichen Bösen, ist der Ursprung des Gedankens an einen lediglich in seinen bösen Gedanken und Intentionen existirende Geist. Dies abstract böse Wesen, die Quelle alles wirklichen Bösen, wird als das daseyende, dem Menschen äußerliche, aber doch auf ihn einwirkende und ihn verführende vorgestellt. 1. Mos. 3, 1 — 6. Joh. 8, 44. Als Gedanke, als Zweifel an Gottes Verbot, steigt zuerst das Böse aus seinem Abgrunde hervor und in dem Menschen auf. Nicht der Gedanke an den Teufel ist das Böse, sondern das teuflische Denken; es wird daher bei jenem von der menschlichen Natur ganz abstrahirt, dieses hingegen in den Menschen gesetzt als Verführung durch jenen und als das nothwendige zweite Moment in der Entstehung des Bösen. Es ist zuerst als abstract böser Geist, als das böse Denken die Negation des Seyns, das also als solches kein Seyn hat, sondern nur das gedachte ist, aber auch der böse Gedanke selbst und darin zur Wirklichkeit gelangt, daß er die Negation des Guten und somit ein positives selbst ist, welches das Gute mit sich inficirt. 2. Cor. 11, 14. Ohne alles wahrhaftige Seyn hat der böse Geist, als der aus der menschlichen Natur hinausgehaltene Gedanke des bösen Gedankens, in der Verführung Daseyn, und in diesem Fortbrennen und Fortwüthen die einzige Continuität seines Daseyns.

§. 259.

Durch das in das Wollen übergehende böse Denken, welches das Denken der Unwahrheit ist, wird der Wille bestimmt und hierin erst, als in seinem dritten Moment, verwirklicht sich das Böse. So aber wird nur der Wille bestimmt, der als solcher nicht sich selbst bestimmend, nicht der freie, sondern nur in der Möglichkeit der Freiheit ist. Die wirkliche Freiheit nämlich ist das nothwendige sich selbst Bestimmen und diese Nothwendigkeit selbst, und ist als solche

die nothwendige Uebereinstimmung des menschlichen Willens mit dem göttlichen. Von dieser Nothwendigkeit sich emancipirend und sich dagegen setzend, ist er der verführte, die nothwendige Selbstbestimmung unterlassend, wird die Freiheit zum Widerspruch, zur Opposition. Das Böse nun ist entstanden darin, daß Freiheit und Nothwendigkeit sich einander entgegensetzten, es ist dieser innere Widerspruch, nicht als das Denken des Guten und Bösen in seinem Gegensatz oder das Bewußtwerden des Unterschiedes, sondern als die Entzweiung, in die der Mensch sich durch die gewollte That mit Gott und sich selber setzt. In dem Bösen, als der positiven Negation des Guten, ist der Mensch der Gott und sich selbst Widersprechende und Widerstrebende, und darin ist keine Vernunft und Freiheit mehr, welche beide als Unschuld in ihm waren. Dieser Verlust der Unschuld ist ein Positives, ist Feindschaft zwischen Gott und dem Menschen, der Verlust des göttlichen Ebenbildes. Der Mensch, noch ebenso sehr der Nichtheilige als Nichtschuldige, ist nun der Unheilige und Schuldige geworden.

§. 260.

Das Entstehen der ersten Sünde begreift sich somit leicht aus der Schwachheit der kindlichen Unschuld: in dieser Ununterschiedenheit seiner von sich ist weder Gutes noch Böses in ihm, als seine eigne That; das Unschuldigseyn ist zugleich noch das Nichtsthun. Diese Unschuld aber selbst als eine solche zu wissen, welche die Schuld an ihr hat, ist einer der stärksten Fortschritte der neuern Philosophie. Um sich aus dieser einfachen Unmittelbarkeit zu erheben und es zur That des Guten zu bringen, muß das Selbstbewußtseyn erst den Unterschied setzen, der in der aus der Natur herkommenden Begierde und im Willen sodann zu dieser Entzweiung wird. Erst jenes Bewußtseyn des Unterschiedes zwischen gut und bös ist der Anfang der Selbständigkeit; das ebendamit zu-

gleich entstehende Böse aber die Bewegung aus der Selbständigkeit in die absolute Unabhängigkeit, und hiemit Verlust der wahren Selbständigkeit oder Freiheit. In und zu der Selbständigkeit geschaffen, welche die Abhängigkeit des Geschöpfs von seinem Schöpfer ist, konnte die Welt keine Maschine seyn oder als solche von Gott dem allerfreiesten behandelt werden, und es konnte somit auch das Hineingerathen in jenen Gegensatz und Widerspruch von Gott nicht mit Gewalt verhütet, oder verhindert werden.

§. 261.

Das natürliche Verderben ist somit eine Bestimmtheit und Zuständlichkeit, womit der aus dem natürlichen Daseyn in das Ichseyn übergegangenen Geist, als mit einer Krankheit behaftet ist. Es ist die Sündhaftigkeit. Allein weder das natürliche Daseyn an sich, noch das Ichseyn an sich, also weder die Natur an und für sich, noch das Ich an und für sich, ist das wirkliche Böse. Jenes An-und-für sichseyn ist es vielmehr nur als das mögliche Böse, die Labilität der Kreatur. Für das Bewußtseyn ist vielmehr das natürliche Daseyn die nothwendige Voraussetzung und nicht durch das Natürliche an sich, sondern allein durch das Natürliche seines Bewußtseyns kommt der Mensch zu Fall. Nicht also das Endliche oder Endlichseyn an sich, welches das Verschiedenseyn ist von Gott, sondern das sich Verendlichen, dies, daß das Endliche dem Unendlichen widerstrebt und widerstreitet, und nicht auch die Verschiedenheit des Endlichen und Unendlichen, sondern der Widerspruch und die Perversität ist zu tilgen. Nicht also auch das Ich ist von sich selbst, sondern nur von diesem Widerspruch und insofern zu befreien, als das Ichseyn in die Ichsucht, das Selbstseyn in die Selbstsucht umgeschlagen, es also von dem ausschließlichen Festhalten an sich zu erlösen, damit es, nicht durch Gott, sondern durch sich böse geworden, nun durch Gott und sich zugleich gut werde.

§. 262.

Als das Ich aber, hergekommen aus dem natürlichen Daseyn und dieses beständig an sich habend, ist der Mensch der natürliche, sich rein allein auf sich selbst beziehende, der fleischlich und irdisch gesinnte; in diesem seinem Zustande aber das Böse in allen Gestalten ein Act seines Bewußtseyns, seines Denkens und Wollens. 1. Cor. 2, 14, Röm. 7, 14. 8, 5. 6. Sein Denken ermangelt der Wahrheit, sein Wollen der Freiheit. Das Denken, in seiner abstracten Form, erkennt nicht das Vernünftige allein für das wahrhaft wirkliche, sondern das Sinnliche und Materielle, und ist in dieser Form ein Wahrnehmen, d. i. ein das Sinnliche für das Wahre und Wirkliche nehmen. So den Schein des Wirklichen für das Wirkliche selber nehmend, an der einzig wahrhaftigen Realität des Göttlichen aber zweifelnd, ist dem Menschen das Sinnliche nur das Wahre, das Uebersinnliche, Göttliche, Heilige hingegen das Unwahre und Unwirkliche: er lebt mit seinem Gedanken in der Sinnenwelt und ist darin der Unvernünftige. Mit diesem seinen Denken oder dem in sich Reflectiren des Daseyns als Bewußtseyn ist sein Wollen identisch. Das Sinnliche und Irdische nur als das Wahre und Wirkliche denkend, ist es ihm auch seine einzige Liebe, sein einzig Verlangen, es entzündet sich in ihm die Gier danach, es entsteht das Gelüsten, und so wird er aus dem Freien ein Sclav der Lust. Der Sündenfall ist das in der Natur des Geschöpfs entstandene Verlangen, ganz nur mit seinem Bewußtseyn in und von sich, wie Gott, nicht aber in und von seinem Schöpfer zu seyn und zu bestehen, das Streben, nicht Gott ähnlich, sondern Gott selbst zu seyn. 1. Mos. 3, 5. Hierin geht die Einheit des Menschen mit Gott verloren und ist das Böse als das mit Gott entzweite Bewußtseyn demnach das Nurmenschliche. Matth. 16, 23.

§. 263.

Die Unschuld in der Schuld ist das Verführtseyn, die Schuld in der Unschuld ist das Sich-verführen-lassen. Die mit der Unschuld identische Schuld kann also mit Recht als ein der eignen That fremdes und äußerliches, dem Menschen feindseliges, nachstellendes und ihm Gewalt anthuendes vorgestellt werden. Allein auch so fällt sie doch nicht über sein Bewußtseyn hinaus, wie sich besonders in dem Bewußtseyn der Möglichkeit des Gegentheils, der Reue u. s. f. kund giebt. In der That ist es das äußerlich-innerlich Wahrgenommene und ihn Gelüstende, was ihn verführt, er wird verführt, indem er zugleich sich verführen läßt und indem er gereizt und gelockt wird, ist er es doch selbst, der die That beschließt und sich entschließt, statt der ihm anerschaffnen Vernunft und Freiheit nur das gehaltlose Denken und Wollen zur Wirklichkeit zu bringen und jene beiden der Wahrnehmung und der Lust unterzuordnen.

§. 264.

Dieses aber, daß selbst die entschiedene Schuld nicht ganz ohne die Unschuld oder Nichtschuld ist, wie schon die allgemeine Erinnerung an diese mitten in jener zeigt, macht nun auch andrerseits, daß nicht absolut das göttliche Ebenbild, Vernunft und Freiheit verloren gegangen, sondern, obgleich des wahren Inhalts verlustig, derselben wesentliche Form doch geblieben, welches Verstand und Wille, die Elemente der Persönlichkeit sind. Diese deutlichen Spuren der kindlichen Unschuld und des göttlichen Ebenbildes zeigen sich jetzt noch als Empfänglichkeit für das Wahre und Gute, und als Sehnsucht nach dem Verlorenen. Und eben diese Unschuld in der Schuld enthält die Möglichkeit, von dieser wieder befreit und erlöst zu werden, indem nur an Verstand und Willen die göttliche Gnade anknüpfen kann, um die Entzweiung des Menschen mit Gott und sich selbst aufzuheben.

§. 265.

Die biblische Tradition stellet den Sündenfall als ein Geschehenes dar zu einer gewissen Zeit, an einem gewissen Individuum und unter bestimmten Umständen. In der That und Wahrheit aber ist die Individualität hiebei nur das formale Moment des Thuns und nicht der Einzelne ist es, der da handelt und fällt, sondern die Gattung. Jener ist hier nichts anders, als das allgemeine Selbst, der Repräsentant der Menschheit oder der die Menschheit vorstellende. Ihre Wahrheit aber hat die Vorstellung in dem Begriff der allgemeinen Sünde und Sündhaftigkeit des aus dem natürlichen Daseyn herkommenden Bewußtseyns. Es findet sich in allen Nachkommen Adams bei dem Erwachen des Selbstbewußtseyns dieses mit dem Widerspruche behaftet, welcher nicht bloß die Negation des Guten, sondern auch die positive Renitenz, der Hang zum Bösen ist. In Beziehung auf jenen einen und ersten Sünder wird diese Allgemeinheit als Zurechnung seiner Sünde vorgestellt, und in dieser Lehre geht die schriftliche und kirchliche Tradition selbst schon über die Vorstellung hinaus. Röm. 5, 12. 19.

§. 266.

Es ist nicht nur die Labilität der menschlichen Natur, sondern auch die Wahrheit, daß es die schon vor dem Einzelnen, der geboren wird, wirklich gefallene Natur ist, die sich auf ihn fortgepflanzt hatte, woraus einem jeden das ähnliche Loos geweissagt wird. Es ist mit der menschlichen Natur, als solcher, nicht mehr res integra; in und mit ihr setzt sich das natürliche und moralische Verderben fort. Sie ist nicht nur gut, sondern auch bös; sie ist beides zugleich. Das Daseyn der Welt im Menschen als Natur, welches als Negation des Bewußtseyns zugleich positive Bestimmtheit des Geistes und dessen unmittelbares und unvermitteltes Insichgegangenseyn ist, ist der Begriff dessen, was als Erbsünde

vorgestellt wird. Sie ist die an der menschlichen Natur haftende Disposition zu allen wirklichen Sünden, und in ihrer Negation zugleich positiv: als das erste ist sie der gänzliche Mangel aller geistlichen Kräfte (totalis carentia virium spiritualium), als das andere ist sie der Hang zum Bösen (concupiscentia).

§. 267.

Der Begriff der Erbsünde, als der allgemeinen menschlichen Sünde, muß immer, als seinen Widerspruch, die abstracte Verstandesbestimmung erleiden, nach welcher die angeerbte Sünde von den einzelnen Sünden des eigenen Willens nicht bloß unterschieden, sondern denselben auch entgegengesetzt, von denselben getrennet und auf diese Weise geleugnet wird, da sie vielmehr doch und eben nur sie, als der abstracte Inbegriff alles Bösen in der einzelnen wirklichen Sünde, als deren Erscheinung, sich realisirt und zum Vorschein kommt. Sofern sie nun noch nicht in dieser sich substanziirt und individualisirt hat, kann sie abstract als eine (dem Individuum) fremde Sünde und Schuld betrachtet werden, aber eben die fremde ist zugleich nicht ihm fremd, weil sie sonst auch nicht die fremde seyn würde, und also die allgemein menschliche und die Möglichkeit aller eigenen und der mit dem Bewußtseyn zugleich erwachende Hang zu allem möglichen Bösen. Dieselbige, welche die fremde war, wird somit seine eigene: der Uebergang aber ist der Begriff der Zurechnung. Denn kraft dieser der menschlichen Natur inhärirenden Vitiosität ist das Böse mit dem Guten in ihr in solche Connexion gekommen, daß sie sich nur darf gehen lassen, um es sofort an sich zu entwickeln.

§. 268.

In und mit allem Bösen geht die Welt zu Grunde, nämlich zurück in dasselbige Nichts, woraus sie geschaffen ist.

Gott aber ist das wahre Prinzip ihres Entstehens und Daseyns, der Schöpfer, der sie dem Nichts entrissen und sie auch vor dem Untergange darin schützt und bewahrt. Hierin ist er, als ihr Schöpfer, zugleich ihr Erhalter.

Zweites Hauptstück.

Von der Erhaltung.

---

§. 269.

Die Welt wäre nicht die von Gott erschaffene, wäre ihr hiemit nicht auch eine gewisse Selbständigkeit increirt, kraft deren sie auch im Daseyn bestehen, sich selbst behaupten und vor dem Untergang schützen könnte. Dies ist die Bewegung im Daseyn, kraft deren sie fortan sich aus selbst producirt und im Daseyn erhält. Indem die Welt die sich beständig selbst erschaffende ist, ist sie auch die sich selbst erhaltende. Ihr Sich-selbst-erhalten ist ihr beständiges Sich-produciren.

§. 270.

Als Masse ist Alles in der Welt rein das vom andern geschaffene, nicht sich selbst schaffend, so auch nicht sich selbst erhaltend, sondern vom andern erhaltene. Als unorganische Natur hat sie ihre erhaltende Macht rein außer sich, als Organismus hingegen zugleich in sich selbst. Im Weltorganismus selbst aber ist alles nur Theil oder Glied, und in dieser Reflexion ist das Urtheil vielmehr das entgegengesetzte. Das bloß Daseyende, Unorganische bringt nur sich selbst hervor und erhält auch nur sich. Im Organischen hingegen erhält jedes Glied das andere zugleich, indem es sich selbst erhält und wie die Selbsterhaltung durch die Erhaltung des

andern, so ist die Erhaltung des andern durch die Selbsterhaltung bedingt.

§. 271.

Allein dieses beständig neue Entstehen aller Dinge ist zugleich das beständige Vergehen derselben. Indem eins nur durch das andere erhalten wird und die Welt somit sich selbst erhält, geht eins auch durch das andere zu Grunde, und diese Erhaltung selbst ist nicht verschieden von der Zerstörung, sowie nur aus dieser wieder neues Daseyn und Leben hervorgeht. In der Welt, als Natur, geht Alles auf und unter, und ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit selbst, und dieser beständige Kreislauf aller Dinge ist ebenso sehr der Gedanke an die Nichtigkeit und Eitelkeit aller Dinge, als der von der beständigen Erhaltung derselben. Was wir darin allein für bleibend erkennen und als den Grund jener Nothwendigkeit selbst, wonach das Entstehende das Vergehende, das Lebende das Sterbende ist, ist das Gesetz, und hiemit erst geht der Gedanke als Vorstellung in den Begriff zurück.

§. 272.

In der Welt, wie sie in sich selbst, d. i. in Zeit und Raum und somit veränderlich ist, ist das Gesetz das allein unveränderliche. Obgleich an sich ebenso sehr Gesetz des Vergehens und Entstehens aller Dinge, ist es doch selbst nicht eins von den entstehenden und vergehenden Dingen der Welt, sondern eine Macht über die Welt, eine Bestimmtheit der Welt, die Bestimmung der Weise der Wirksamkeit aller Welt- und Naturkräfte. Es ist somit eine Bestimmtheit des Geistes, wie er denn in aller Naturforschung darauf ausgeht, dieses sein Gesetz, und somit sich selbst in der Natur zu entdecken. So nun erhält die Welt sich selbst nicht sowohl durch das Gesetz, als sie vielmehr durch dasselbe, in ihr wirksam, erhalten wird.

§. 273.

§. 273.

Das die Welt erhaltende Gesetz hat zu seiner Voraussetzung eine feindselige, die Welt bedrohende und gefährdende Gewalt, welches der Widerspruch mit sich selbst ist im Daseyn und Leben, in der Vernunft und Freiheit. Im Daseyn oder in der Natur ist dieser Widerspruch noch unmittelbar und wird zum Widerstreit der sich einander bekämpfenden Elemente. Das Negative des Elements ist der Organismus oder das Lebendige, und hier kommt der Widerspruch zum Vorschein als selbstsüchtige Erboßung des Organs gegen den Organismus, als Entzündung und Krankheit. Kommt es nun mit dem Daseyn und Leben zum Bewußtseyn, so ist der Widerspruch da im Denken, wie im Wollen oder als das intellectuelle (Irrthum) und moralische Uebel (Sünde). Des Gesetzes große Bestimmung aber ist, in allen diesen Beziehungen den Widerspruch zu verhüten sowohl als zu lösen, und es beginnt schon die Erlösung vom Widerspruch darin, daß das Gesetz sowohl als Naturgesetz, wie als Denk- und Sittengesetz sich wirksam erweiset. Röm. 2, 14. 15. Jos. 1, 8.

§. 274.

Nicht aber nur das Gesetz als solches ist, sondern auch das Bewußtseyn davon und mittelst dessen geschieht es nothwendig, daß Gott als der Grund des Gesetzes und der Erhaltung der Welt mittelst des Gesetzes, erkannt wird. Die Selbsterhaltung der Welt durchs Gesetz ist ihr bedingt durch ihr Erhaltenseyn von Gott, als dem Gesetzgeber. Wird daher bei dem Gesetz, als solchem, sey es Natur- oder Sittengesetz stillegestanden, als dem höchsten und erhaltenden Wesen selbst, so bleibt die Frage nach dem Ursprung des Gesetzes selbst unbeantwortet. Mit dieser Frage kommt die daseyende und bewußtseyende und im Daseyn und Bewußtseyn erhaltene Welt erst wahrhaft zu sich selbst. Nur die

Natur hat in ihrer Bewußtlosigkeit an dem Gesetz ihren Gott. Das Gesetz der Natur und ihrer Nothwendigkeit, wie das Gesetz der Freiheit oder die Autonomie des Willens hat seine Wahrheit in diesem gegen dasselbe höherem, woraus es selber ist, und des Gesetzes höchste Bestimmung ist, über sich selbst hinauszuweisen auf den, aus welchem es selber ist und sich in ihm aufzuheben. Hebr. 10, 1. Matth. 5, 17. 18.

§. 275.

In der unmittelbaren Einheit mit Gott hat die Welt und der Mensch kein Bedürfniß und Bewußtseyn eines Gesetzes. Aber sowie er aus jener heraustritt, stellt dieses sich dar und faßt ihn, um die mit der aufgehobenen Einheit entstandene Nenitenz zu zügeln. Und so ist es auch die wahre Freiheit, welche das Freigewordenseyn vom Bösen ist und die wahre Virtuosität des erlöseten und mit Gott versöhnten, gleich einem Künstler in der Ausübung seiner Kunst, des Bewußtseyns eines Gesetzes erledigt zu seyn und sich doch in allen Bewegungen so zu verhalten, als ob ihn nur das Gesetz leitete: ein zweiter Zustand der Ermangelung eines Bewußtseyns vom Gesetz, der unendlich mehr ist, als der erste.

§. 276.

Das wahre Enthaltenseyn der Welt ist ihr Erhaltenseyn in Gott. Ps. 37, 17. 54, 6. Jes. 41, 10. Sir. 50, 24. Col. 1, 17. Das von Gott geschaffene steht in der innern und nothwendigen Abhängigkeit von ihm, kann sein Daseyn nicht getrennt von ihm behaupten, und ebendiese Immanenz der Welt in Gott ist der Begriff ihrer Erhaltung durch Gott. Wie kein endliches Wesen sein Daseyn und Leben von sich selber hat, so kann es auch nicht so durch sich in sich selber seyn, wie Gott. Wie alle vielmehr ins Daseyn gerufen worden sind durch etwas außer ihnen, so bestehen sie auch dauernd nur fort durch etwas außer und über ih-

nen. Wie sie ihr Leben empfangen haben, so muß es ihnen auch fortgesetzt werden. Gleichwie des Leibes Gesundheit und Lebensdauer bedingt ist durch die Einathmung der Luft, so sind auch alle Seelen abhängig von einer geistigen Ordnung Gottes, indem sie des immerwährenden Zuflusses seiner erhaltenden, beschützenden, reinigenden und stärkenden Liebe nicht entbehren können, um am wahrhaftigen Leben erhalten zu seyn.

§. 277.

Weit eher aber entsteht dem Menschen die sinnliche Wahrnehmung, daß sein äußerliches oder Thierleben ohne Aufmerksamkeit auf die äußern Elemente und derselben Einwirkung sich nicht erhalten lasse und daß, von ihnen abhängig, sein creaturliches Leben nur in der beständigen Abhängigkeit davon fortdauern könne, als die übersinnliche Ueberzeugung, daß er in Hinsicht auf sein inneres, geistiges und übersinnliches Leben nicht absolut allein, in sich und von sich sey. Vielmehr sucht er weit öfter dies höhere Leben gänzlich läugnend, den Menschen überhaupt entweder nur zu einem Bestandtheil der Natur zu machen (Materialismus), oder jenes innere von Gott abhängige Leben sich unter den leeren und hohlen Worten von Autonomie, Selbstzweck und Selbständigkeit der menschlichen Natur, welche doch nur nach der Seite der niedern Natur hin Wahrheit haben, wegzuräsonniren.

§. 278.

Es hat aber die Welt nur in Gott aufgehoben wahrhaften Bestand. Nur also vorgestellt, wie sie sinnlich wahrgenommen oder wie sie gedacht wird im Bewußtseyn, ist sie nur die durch sich selbst, nicht die durch Gott erhaltene. Als solche hat die Welt vielmehr nicht Bestand; als diese Welt ist sie vielmehr nur die beständig entstehende und vergehende. 1. Cor. 7, 31. Nicht sie in ihrer abstracten Weltlichkeit,

sondern in ihrer concreten Geistigkeit, nicht, wie wenn sie der Leib des Geistes, er die Seele desselben wäre, sondern wie sie als Moment in ihm aufgehoben ist, ist sie die von Gott erhaltene. Als die andere Welt also, als das Reich Gottes ist sie die wahrhaft von Gott erhaltene und nur in dieser andern Welt, dem Reich Gottes, seyend ist von dem menschlichen Geiste Gott als der wahre Erhalter der Welt erkannt. Hebr. 16, 5. 1. Cor. 11, 32. Ps. 145, 13. Joh. 18, 36. 1. Cor. 15, 50.

§. 279.

Nur in dem Wissen von der göttlichen Weltschöpfung ist auch das Wissen von der göttlichen Welterhaltung. Wo hingegen, wie im Spinozischen Pantheismus, der Schöpfer nicht ist, da ist auch kein Erhalter, oder das Prinzip der Fortdauer und des Bestehens der Schöpfung, sondern nur jenes Daseyn und dieses Bestehen selbst. Dieses Bestehende aber, als das Substanzielle, ist das nicht von seinem Bestehen wissende, sondern das Bewußtseyn des Subjects ist nur das von seinem Untergang wissende: denn als Modus der göttlichen Substanz ist es nicht diese selbst, sondern nur Accidenz, und in dieser Bestandlosigkeit weder wahrhaft seyend, noch im Seyn Bestand habend. Dieses seiner Bestandlosigkeit gewisse Bewußtseyn, gegen welches nur die Welt, als Substanz, Bestand hat, ist die Stufe, auf welcher der negative, abstracte Verstand als solcher steht, und über welche auch die Vernunft hinüber muß: aber die Unwahrheit jener Denkart ist, daß sie darauf stehen bleibt.

§. 280.

Denn indem das Bewußtseyn des Subjects sich als Verstand zugleich in seinem Unterschiede weiß von der absoluten und bewußtlosen Substanz, ist jener Schein des Heroismus, der seinen Untergang leicht erträgt, doch nur die

Furcht und Angst, die Sehnsucht und der Widerspruch, und es hat der abstracte Verstand überhaupt nichts besseres gegen diese bewußtlose Substanz nun um so mehr zu behaupten als die Individualität. Die Substanz fällt den Individualitäten anheim und wie sie in ihnen, so zerfließt jedes Individuum in dem bewußtlosen Universum. Hierin hat sich sodann das bestandlose Bewußtseyn und die allein bestandhabende aber bewußtlose Substanz der Welt in die Selbständigkeit und Gleichgültigkeit gegen einander gestellt und vernichtet sich gegenseitig. Es ist dies jener dialektische Dualismus, der um es zum Hin und Her zwischen beiden Gegensätzen zu bringen, diese haben muß, aber beide darin gleichgültig gegen einander läßt. In dieser Abstraction fallen sie beide in die Endlichkeit, und in dieser gegenseitigen Negation des Denkens, als Denken, und des Seyns, als der Ausdehnung, sind sie beide gleich bestandlos und nichtig.

§. 281.

Diese Lehre bezeichnet, als die des abstracten Verstandes, zugleich den Standpunct ihres Erfinders im abstracten Mosaismus, dem die vollkommene Offenbarung der Religion, als christliche, fremd, Gott und das Wissen, als ein Jenseits und Diesseits, außer einander ist, die Aufhebung beider aber, nicht vermittelt in dem Geiste der Wahrheit, zur Vernichtung beider selber wird. Ihm blieb verborgen der Geist, der als solcher die wissende Substanz und das substanzielle Wissen, somit in der Beziehung auf einander eben so sehr im Unterschiede, als nicht im Unterschiede ist, und erst durch diesen in die Einheit zurückgeht. Diese Einheit aber ist der Begriff. In ihm ist die an sich seyende Substanz und die für sich seyende Welt zwar unterschieden, aber durch solchen Unterschied nur in die Einheit zurückgegangen, die Welt nicht Gott, Gott nicht die Welt, aber die Welt in Gott und Gott in der Welt. Ihr Bestehen hat die Welt

weder in sich, noch dem göttlichen Wesen gegenüber, sondern allein in ihm. Apstg. 17, 28.

§. 282.

Er aber ist nicht bloß der an sich und in sich seyende Gott oder der Vater, sondern auch der aus sich seyende und als solcher der offenbare oder der Sohn und wie vom Vater, so wird auch von dem Sohn die Welterhaltung ausgesagt in der Schrift und er auch in diesem Sinne der servator (σωτηρ του κοσμου) genannt. Luc. 9, 56. Als das Wort selbst (λογος) trägt er alle Dinge, und im Sinne dieser Erhaltung und als der Welterhalter gedacht, wird seine Präexistenz behauptet. Hebr. 1, 3. Joh. 8, 58. 17, 5. Das Wort aber ist nicht das leere, formale Wort, sondern geist- und gedankenvolle, und der Geist somit von diesem erhaltenden Wort nicht verschieden. Als der Geist aber ist Gott in der Einheit der Weltschöpfung und Welterhaltung die Vorsehung.

Drittes Hauptstück.

Von der Vorsehung.

---

§. 283.

Die Lehre von der Vorsehung hat ihre Wahrheit nicht in dem an und für sich seyenden Begriff. Als der an sich seyende ist er vielmehr selbst noch die Natur, und der Geist in ihr an das Mannigfaltige und Einzelne verstreut. In dieser Weise ist er noch selbst dem blinden Zufall und Ohngefähr preisgegeben, und erkennt auch die göttliche Vorsehung nur für eine solche. Wie die Natur und das Natürliche ihn selbst noch beherrscht, so hat er daran auch

seine ganze Vorsehung. Der Mensch ist selbst noch unendlich wenig, der Gott zu so Geringem, zum Eitlen und Nichtigen selber macht. Als der für sich seyende Begriff geht das Daseyn in das Bewußtseyn hinüber, und hier gewinnt die Weltbetrachtung den Gedanken eines Zwecks der Welt in den Reflexionsbestimmungen des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen (providentia generalis, specialis, specialissima). Der Zweck aber ist selbst Begriff und geht hervor aus dem Verstande. Gott ist erkannt als die denkende Macht, welche nicht planlos und gedankenlos verfährt und die Betrachtung ist die teleologische, auf die Absichten Gottes eingehende. Allein sie bleibt in der Trennung des Denkens und Seyns stehen, und hat somit an ihr selbst auch die Trennung des Denkens und Wollens, des Wollens und Thuns, des Vorhersehens oder des Rathschlusses und dessen Ausführung.

§. 284.

In dieser Abstraction kann wohl die Welt von der reinen, blinden Zufälligkeit der Dinge, aber nicht von einer solchen Nothwendigkeit befreit werden, welche die Nothwendigkeit des Zufälligen ist, und es wird die göttliche Vorsehung selbst als jene herbe Nothwendigkeit gesetzt. Als solche aber ist sie das Schicksal, Fatum (εἱμαρμενη). Somit ist in allem Vernünftigen und Freien, wie in allem Daseyenden und Natürlichen, und in der Geschichte des Geistes und der Natur ein Vernunftloses und Unfreies, als dessen Prinzip und leitende Macht gesetzt; als solches war das Fatum bei den Griechen die Alles, und die Götter selbst beherrschende Macht, und die knechtische Furcht vor einer jenseitigen, tiefverhüllten Macht in Israel deutet gleichfalls darauf hin.

§. 285.

Der an und für sich seyende Begriff ist in seiner Wahrheit nur als der wissende, sich selbst begreifende Begriff, als

solcher aber der Geist selbst. Die Natur hat den Begriff nur in begriffloser Weise, er kommt erst im Bewußtseyn zu sich selbst, und ist im Geiste erst der sich begreifende und gewisse. Von dem gewissen Geiste der offenbaren Religion ist daher ebenso sehr der Zufall, als das Schicksal ausgeschlossen, soweit in beiden die blinde Macht regiert. Wenn dem Bewußtseyn das Reich des Geistes sich erschließt, tritt er als Regent in diesem Reich hervor, er giebt sich ihm kund in den Gesetzen, sowohl der Natur, als des Bewußtseyns, und es wird in beiden die göttliche Weltregierung offenbar. Die Lehre von Gott, als Geist, schließt daher wesentlich die von einer allwaltenden Vorsehung in sich ein, und diese ist in ihrer Wahrheit und Reinheit mit jener erst offenbar geworden. Matth. 6, 25. Apstg. 17, 26 — 31. Ephes. 1, 11. 12. Röm. 8, 28.

§. 286.

Die göttliche Vorsehung ist in dem menschlichen Bewußtseyn anerkannt, indem dieses ein göttliches, und der göttliche Geist ihm nicht ein fremdes ist. So selber ein göttliches Bewußtseyn geworden, bestimmt sich der Begriff der göttlichen Vorsehung, als der Einheit und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung im Erschaffen und Erhalten der Welt, aus den göttlichen Eigenschaften der Weisheit und Heiligkeit, als die die Welt leitende und regierende Macht. Anerkannt aber ist die göttliche Vorsehung nur in dem Reich und Bereich dieses Geistes selbst, von den zu Mitgliedern dieses Reichs erschaffenen und darin erhaltenen. Aus dieser göttlichen Welt gewichen, ist dem Bewußtseyn die Vorsehung in Wahrheit nicht da, oder der Gedanke daran tritt wieder nur als Wahnglaube an blindes Ohngefähr und Schicksal hervor.

§. 287.

Es können aber immer nur zeitliche, wenn gleich zeitlichwahre Erfahrungen seyn, welche auch den Glaubenden, wenn er sich ihnen hingiebt und an sie glaubt, als seyen es ewige Wahrheiten, so überwältigen, daß er zuletzt an Gottes Vorsehung zweifelt oder verzweifelt. Allein zeitliche Wahrheiten haben die nothwendige Bestimmung, daß ihr Gegentheil ebenso wahr ist, sie negiren und widerlegen sich gegenseitig und können am wenigsten eine ewige Wahrheit umstoßen: alle jene Erfahrungen, sofern man von Gott etwas darin erfahren haben will, was seine leitende und regierende Gegenwart in Zweifel setzt, sind Unwahrheiten; denn sie sind nicht aus Gott, der die Wahrheit ist, sondern nur aus des Menschen endlichem Verstande, sofern er darin vielmehr sich von Gott abgewendet hat. Buch Hiob. Der Glaube an die göttliche Vorsehung hat seine Wahrheit in dem Geiste, als dem göttlichen Wissen selbst, obgleich er als Glaube daran nicht dieses selber ist: denn weder das menschliche Glauben an die göttliche Vorsehung, noch das menschliche Wissen von ihr ist die göttliche Vorsehung selbst: aber das menschliche Glauben an dieselbe, und das menschliche Wissen von ihr ist selber nur, sofern es in ihr und von ihr ist.

§. 288.

Es ist in ihr und von ihr, indem die Allmacht Gottes, als die Einheit der Weisheit und Heiligkeit oder des vollkommensten Wissens und Wollens erkannt wird. Das Wollen als das Negative des Wissens, hat seine Wahrheit im Wissen, und ist als göttliches Wollen das absolute, das unbedingte und unbeschränkte. Das Wissen aber hat seine Wirklichkeit im Wollen, und ist das Negative von diesem, d. h. es enthält dieses in sich. Das Wissen ist selbst ein Wollen, das Wollen ein Wissen. So ist die göttliche Vorsehung beides in einem, und weder ein blind wirkendes, noch

unwirksames, sondern das allmächtig wirkende Wissen und die unendlich wissende Macht.

§. 289.

Als diese absolut wissende Macht ist die göttliche Vorsehung die unendliche Gegenwart, und hiedurch ebensowohl die Schöpfung, als Erhaltung der Welt. Darin also ist Gott Schöpfer und Erhalter der Welt, daß er in seiner unendlichen Offenbarung oder als Sohn (λογος) ihr gegenwärtig ist und bleibt. Gegenwärtig aber ist er ihr nur in der Welt des Bewußtseyns und mittelst dessen auch in der Natur. Beide aber, Natur und Bewußtseyn, sind eins in dem Menschen, und darin also besteht die Allgegenwart der Vorsehung Gottes, daß er der in seiner Menschheit absolut gegenwärtige ist. Nicht aber so ist er gegenwärtig in ihr, als der unendlich wissende und unendlich wirksame, daß sie gegen ihn sich passiv und thatenlos verhielte, sondern so nur, daß sie in ihm sich enthalten und begriffen weiß.

§. 290.

Enthalten und begriffen in dem göttlichen Geiste als Vorsehung ist der Geist als Vernunft oder der vernünftige Geist, der in dem Bilde Gottes in sich auch die Spuren der göttlichen Vorsehung außer sich in der Welt und Natur, im Leben des Einzelnen, wie in der Geschichte, in dem Aufgang und Untergang der Völker und Staaten erblickt. Dem Glauben, streng in sich abgeschlossen und sich dem Wissen entgegensetzend, oder ihm als der Negation des Wissens ist die göttliche Vorsehung eine verborgene (occulta Dei providentia) und dieses ist der reine Ausdruck der Substanzialität der Vorsehung; es ist ein unbestimmter Glaube, da durch ihn noch keine Bestimmung gesetzt ist in der göttlichen Vorsehung, der deshalb auch mit Unrecht sich doch als ein Wissen, wenn gleich nur als negatives, gebehr-

det, wenn er in theologischen Erörterungen sich auf das ihm selbst verborgene in Gott beruft.

§. 291.

Enthalten und begriffen in dem göttlichen Geiste, als der Vorsehung ist andrerseits der Geist als Freiheit oder als freier Geist, der, wie in Gott das Wollen und Thun mit dem Bestimmen und Denken identisch ist, so auch in dieser Identität die Macht zu allem Guten ist, wie über alles Böse. In der wahren Freiheit, die an der göttlichen Macht und Gnade ihren Ursprung hat und selber die Abhängigkeit ist von Gott, ist das Gute und Böse nicht gleichgültig gegen einander, sondern wie das Gute (Gott), das mit sich selbst einige, das Böse, das mit sich selbst und mit Gott entzweite ist, so ist auch jenes die Macht über dieses und die Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs und der Zurückführung in die verlorne Einheit mit Gott. Alle Kraft des Bösen in der Welt, sofern diese das Reich Gottes ist, kann daher nur scheinbar seyn; es hat keine Macht in sich, ist Ohnmacht und ungesegnet, auch von Gott nicht bekämpft, sondern auf ewige Weise besiegt und überwunden. An ihm findet daher auch die göttliche Vorsehung keine Hemmung oder Schranke, sondern dieses ist es nur für die Kreatur, so fern sie selbst noch darein verwickelt und verflochten ist. Es kann daher auch durch das Böse keine wahre Störung in Gottes Absichten an der Welt erfolgen, da die Absicht in Gott von der That, der Wille von der Macht nicht verschieden ist. Es muß vielmehr ihm, dem weisen Lenker aller Dinge, auch das Böse dienen.

§. 292.

In der Vernunft und Freiheit des menschlichen Geistes also geschieht es, daß Gott der Welt als Vorsehung gegenwärtig und in ihr wirksam ist.. Die Substanzialität der

göttlichen Providenz begiebt sich selbst in diese Differenz, um in ihr und durch sie sich zu offenbaren und ihre sonst der Welt verborgenen Rathschlüsse auszuführen. Sich offenbar aber macht sie, damit auch die Gewißheit ihrer Wahrheit sey, und sie als solche von den Menschen gewußt werden möge. Wie sehr wir also, soweit der Gang der göttlichen Vorsehung uns verborgen ist, uns zunächst an die Nothwendigkeit der Natur, und die Freiheit des Willens zu halten und in beiden Sphären selbst zu wirken angewiesen sind, so ist doch auch die Natur in ihrer Nothwendigkeit und die Freiheit des Willens in der göttlichen Vorsehung aufgehoben, und hat daran das Prinzip ihres Seyns und Erhaltenseyns.

§. 293.

Als Glaube an den göttlichen Einfluß auf die Welt, derselben Schöpfung und Erhaltung oder als Glaube an die Wirksamkeit Gottes in dem Menschen, in welchem die Welt zum Bewußtseyn kommt, ist dieser Glaube die Religion selbst und diese in keiner Beziehung verschieden von dem Glauben an die göttliche Vorsehung. Sie ist die Offenbarung der göttlichen Vorsehung. Die innere Seite dieser Manifestation ist das Bewußtseyn Gottes selbst, als eins mit ihr und durch sie. Dieser Inhalt der göttlichen Vorsehung oder sie in dem ganzen Reichthum ihrer Gedanken und Thaten ist nicht verschieden von der Form ihrer Macht und Wirksamkeit, und wie sie selbst entdeckt werden kann in der Welt nur durch die Religion, so geht sie auch in allen ihren Evolutionen in der Welt nur darauf aus, daß Religion in ihr sey. Die äußere Seite der sich offenbarenden Vorsehung aber ist die Geschichte, welche aber auch wiederum zugleich nur Geschichte des sich offenbarwerdenden Bewußtseyns der göttlichen Vorsehung ist und dieses zu ihrem Inhalte hat.

§. 294.

Ist die geistige Gegenwart Gottes in seiner Menschheit die Vorsehung selbst, so ist die beste Theodicee und die vollkommenste Vorsehungslehre wohl das Christenthum, nicht bloß in seinen Lehren von Gott und göttlicher Vorsehung, sondern auch in seiner ganzen Erscheinung und Geschichte. Die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt ist der höchste Act und Beweis von dem Daseyn, der Macht und Obhut einer über dem menschlichen Geschlecht waltenden Vorsehung, ja sie ist der Inbegriff und die Wahrheit aller möglichen Beweise und zugleich die handgreifliche, mit den Augen des Leibes selbst zu schauende Erweisung derselben. Wenn daher Clemens von Alexandrien mit Recht sagt: ohne diesen providenziellen Nexus, d. i. für den, der hierin ein blindes Spiel des Zufalls und Ohngefährs erblickt, oder für den unfrommen Menschen müsse die Erscheinung des Soters auf Erden zu einem bloßen Mythus, zu einer leeren Fabel werden, so kann man mit Recht auch sagen: ohne die Menschwerdung Gottes könne keine wahre, reine, gediegene und feste Ueberzeugung von Gottes Vorsehung statt finden, wie sehr auch viele meinen, daß die leeren Abstractionen des Deismus dazu ausreichen, welche Gedanken nur die eitlen Versuche sind, das menschliche Geschlecht auf den Zeitpunct vor der Erscheinung des Christenthums in der Welt festzuhalten und es um die eigentliche Wohlthat desselben zu bringen. Denn eben die wirkliche Vorsehung als Weltschöpfung und Welterhaltung ist die Welterlösung.

Dritter Abschnitt.

Vom Gottmenschen.

§. 295.

Die Aufhebung der ersten, unmittelbaren Einheit der Welt mit Gott ist eine nothwendige, ist durch die Unterscheidung der Welt von Gott geschehen, der Unterschied aber in die Spannung und Entzweiung übergegangen. Das Festhalten dieses ersten Moments oder das Festgebanntseyn in diesen innern Widerspruch ist das Verderben der Kreatur. Die Welt, in ihrem absoluten Insichselberseyn-wollen, welches zugleich ihr Widerspruch ist mit Gott und sich selbst, ist hiemit ihr eigenes Verderben. Durch dieses Verderben in ihr kann sie so wenig, als durch sich selbst, oder dadurch, daß sie die verdorbene ist, von dem Verderben befreit oder erlöset werden. Vielmehr ist das Böse nicht nur als Widerspruch, sondern auch als Widerstreben vorhanden gegen die Aufhebung des Widerspruchs in einem zweiten Moment, der doch davon unzertrennlich ist. Leicht könnte es scheinen, diese Nothwendigkeit einer Befreiung sey eine durch die Entstehung des Bösen selber erst veranlaßte und entstandene Bestimmtheit des göttlichen Wesens. Allein sie ist in Wahrheit keine äußerliche, sondern im göttlichen Wesen selber wesentliche. Als eine äußere wäre der Gegensatz in Gott selbst gesetzt: er ist aber der ewig mit sich und der Welt einige, und es ist somit seine Substanzialität selbst, das Böse von sich ausschließend, voraus- und hinauszusetzen, seine ewige, absolute Einheit durchzusetzen und das erlösende Wesen zu seyn.

§. 296.

Aber auch nicht das Verderben selbst ist die Welt, sonst wäre sie der Vernichtung anheim gefallen, sondern nur die

davon ergriffene und verdorbene. Hat nun im Bewußtseyn des Menschen sich das Verderben concentrirt, so kann die Erlösung allein von dem in der menschlichen Natur nicht verdorbenen oder dem Guten in ihr ausgehen, die Rehabilitation der an die Endlichkeit gebannten Seele nur durch die Wiederverknüpfung der exentrisch gewordenen Seele mit ihrem wahren Prinzip und Centrum, durch die Erhebung in eine höhere Region oder durch das Aufgenommenseyn der menschlichen Natur in die göttliche geschehen, welches in Gott die Annahme der menschlichen Natur ist und das Gegentheil ihrer Verstoßung. Denn frei von dem Verderben der Welt ist allein der in ihr offenbare Gott; in ihm ist der Widerspruch nicht nur vollkommen aufgehoben, sondern er auch die Aufhebung desselben, die restitutio in integrum, Wiederherstellung der verlorenen Einheit und Integrität, nicht mehr in der ersten Unmittelbarkeit, sondern durch die Vermittelung oder als Mittler: Gott allein als Mensch oder der Gottmensch ist ihr Erlöser. In Beziehung auf ihn ist daher zuerst von der Person des Gottmenschen oder von der Einheit beider Naturen an sich, sodann von der Erscheinung und Zuständlichkeit derselben, und endlich von den Verdiensten des Gottmenschen oder dem Erlösungswerk selbst zu handeln.

Erstes Hauptstück.

Von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur.

---

§. 297.

Es ist in dieser Lehre der Mensch zunächst in seiner concreten Unmittelbarkeit, sodann im Verhältniß zu Gott, welches ebenso sehr der Unterschied ist, und endlich in der Einheit mit Gott zu begreifen. Die Lehre vom Verhältniß

der menschlichen und göttlichen Natur zu einander ist dem Begriff dadurch sehr erschwert, daß darin Gott selbst als Natur vorgestellt wird. Gott ist nicht die Natur, nicht Natur (natura von nasci), nichts Gewordenes. Der Mensch hingegen ist Natur, hat Natur darin, daß in ihm die Natur selbst menschlich geworden. Vorhanden aber ist die Natur auch als nicht menschliche, und diese somit die Negation der menschlichen Natur. Als diese negative menschliche Natur ist sie der Begriff in seinem Ansichseyn oder das Seyn in der Negation des Denkens. Aber als diese Negation hat das Denken sie als eine Bestimmtheit an ihm selbst, und ist die Natur nichts anders, als der in der Materie noch gefesselte menschliche Geist, nicht als Denken, sondern als Seyn. Indem die Natur sich von dem Menschen unterscheidet, ist es in Wahrheit der Mensch, der sich von ihr unterscheidet, als der materiellen.

§. 298.

Die materielle Natur ist die Welt als Zeit und Raum in ihrem Substanziirungsproceß. Die rohe Masse zur Formation gelangt, ist die Körperwelt, im Schein des Gedankens das Schöne, in der Wahrheit des Gedankens das Zweckmäßige. In dem Zweck, welcher Begriff ist, geht das Materielle in das Organische über, theils wie es noch in der Erde wurzelnd und unlebendig oder das Vegetabilische, theils aus der Erde heraus und auf ihr das Lebendige oder Animalische ist. Indem nun die Natur menschlich oder die menschliche wird und alle die genannten Bestimmungen des Materiellen und Organischen, und dieses besonders als das blos Daseyende oder als das Vegetabilische und Lebendige oder als das Animalische an ihr hat und ein vegetirendes Leben führt, ist sie das Irdische noch, zwar nicht mehr in der Erde und wohl auf der Erde, aber das Ueberirdische ist ihr fremd.

§. 299.

§. 299.

In dieser Bestimmung der menschlichen Natur, als Individuum oder als Organismus und Animalität kann gesagt werden, die Menschheit habe mit der Thierheit angefangen, wie denn dieses thierähnliche Daseyn in dem Menschen so, wie er der geborene ist, nicht zu verkennen ist. In dieser Verwandtschaft mit dem Thier ist er das nur empfindende Wesen, durch den in der Sinnlichkeit gegründeten Sinn in Berührung stehend mit einer Welt um ihn her und diese in sich aufnehmend. Allein die Natur, menschlich geworden, ist darin zugleich die Negation des Negativen oder Nichtmenschlichen, des Thierischen, daß sie, obgleich dieses an ihr habend und aus der Natur, als solcher, herkommend, dennoch darüber hinauskommt. Diese Möglichkeit des Fortschritts aus dem thierischen Zustande ist zugleich die Negation von diesem selbst. Der Mensch ist nicht ein Thier, das Thier kein Mensch, kann es auch nimmer werden.

§. 300.

Der wesentliche Unterschied der menschlichen Natur von der thierischen ist das Bewußtseyn. In dem Bewußtseyn kommt der Mensch aus der Natur zu sich, die Natur geht und schließt sich ihm als Ich auf und wird ihm gegenständlich. Noch in seiner Unmittelbarkeit ist das Bewußtseyn zunächst Gefühl, als die in sich selbst zurückgehende Natur, Bewegung der Empfindung durch die Erinnerung; der Mensch wird sich darin seiner Empfindungen bewußt. Das Gefühl, aus dem Sinn und der Natur stammend, ist allerdings dieser seiner Natur nach ein sinnliches, Naturgefühl, aber im Bewußtseyn zugleich über die Natur hinauskommend, ein geistiges. Nur Sinnen- und Gefühls-Wesen, ist der Mensch nichts weiter, als beseelter Leib oder beleibte Seele, und nur in der Möglichkeit, das denkende und verständige zu seyn. Zum wirklichen Denken kommt

der Mensch erst, indem er sich auf das Allgemeine besinnt, welches nicht kann empfunden werden. Der Mensch ist weder ein Sinnen- noch Gefühls-Wesen, sondern beide, Sinnlichkeit und Gefühl, sind nur Momente an ihm und als solche in ihm aufgehoben.

§. 301.

Das Bewußtseyn, als die reine Reflexion in sich, ist ebenso sehr Verstand als Willen, die wesentlichen Formen und Bedingungen der Persönlichkeit. Die Identität des Verstandes und Willens ist das Ich. Obgleich im Daseyn, wie die Pflanze und im Leben, wie das Thier, vermag der Mensch sich doch als der Verständige von beiden zu unterscheiden, sich als das Höhere und Bessere zu wissen und so soll, nach dieser niedern Seite hin, sein Denken, obgleich kein sinnloses, doch ein sinnfreies seyn. Die Wahrheit seines Denkens, als das Innere im Verhältniß zum Aeußern ist das Uebereinstimmen desselben mit dem Gegenstande außer ihm, die empirische Wahrheit; im Verhältniß zu sich selbst, worin das Denken sich selbst zum Gegenstande hat, die Uebereinstimmung mit sich selbst, die abstract-logische Wahrheit.

§. 302.

Ohne das Denken ist das Seyn, der Sinn und die Empfindung ein blindes und dumpfes Brüten des Geistes, ohne das Seyn, den Sinn und die Empfindung ist das Denken ein leeres und nichtiges. Aber so nur auf den Inhalt des Sinnes und Gefühls und auf sich selbst, als seinen eignenen Inhalt beschränkt ist der Verstand nur das Endliche, Bedingte und Relative zum Gegenstand habende Denken, die Wahrheit, die der Verstand zu erreichen vermag, die endliche, relative Wahrheit. Als solche aber weiset sie selbst schon über sich hinaus, hat die Negation der Wahrheit

an ihr selbst, und ist das Unwahre selbst. Zum Raisonniren aus Gründen, Rücksichten, Beziehungen und Abstractionen fehlt es dem Verstande niemals an Stoff, und er kann beliebig aus Allem Alles machen. Der wahre Mensch ist nicht ein bloßes Verstandeswesen. Die Wahrheit des Verstandes ist die Vernunft. In ihr ist Sinn und Verstand aufgehoben, und der Mensch über das Sinnliche und Nichtsinnliche hinaus im Uebersinnlichen.

§. 303.

Das Bewußtseyn ist andrerseits ein Wollen, das Denken ein Thun, und der Inhalt dieser Form ist das Gute und Böse. Der Mensch kann sich in seinem Begriff Zwecke geben, die er in seiner That realisirt. Als unbestimmt wollendes Wesen ist ihm das Gute und Böse gleichgültig, und somit auch das wahrhafte und höchste Gut, welches Gott selber ist, fremd. So, wie der Mensch aus der Natur stammt und das Natürliche in seinem Bewußtseyn wollend und handelnd vollbringt, ist er mit seinem Willen nur auf das Sichtbare, das Zeitliche und Räumliche, das Endliche und Vergängliche gerichtet. Wie er mit seinem Denken darüber nicht hinauskommt, so auch mit seinem Willen. Er ist hiedurch noch der mit seinem Willen an das Natürliche gefesselte und ein Sclav der Lust. Die Wahrheit aber des menschlichen Willens ist die sittliche Freiheit.

§. 304.

Als die Wahrheit des Sinnes und Verstandes ist die Vernunft, als die Wahrheit des Wollens und Handelns die Freiheit, beide in ihrer Unmittelbarkeit, das Prinzip der menschgewordenen Natur. Denn an dem erzeugten und gebornen Menschen kann sich auf keiner der folgenden Stufen entwickeln, was nicht bereits potentiâ und im Keim gegeben und in diesem, als der embryonischen Mitte enthalten

war. Somit ist die Bewegung durch Sinn und Verstand in Wahrheit die der noch darin verborgenen Vernunft selbst, wie die Bewegung im Wollen und Handeln die der noch in sich selbst verschlossenen Freiheit: durch beide aber in ihrer Einheit ist der Mensch mit dem Thier auseinandergesetzt und ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Als unwahr erscheint auf dieser Stufe der Satz, daß die Menschheit mit der Thierheit angefangen, welches nur von der äußerlichen Erscheinung und Individualität, nicht von dem menschlichen Wesen, als solchem, gelten kann.

§. 305.

So, wie bisher, rein allein in sich selbst und der Welt seyend der Mensch betrachtet worden, zuletzt zur Vernunft und Freiheit gelangt, ist er gleichsam nur der äußerliche Anfang des Menschen, nicht der wahre Mensch. Rein allein in diesem Verhältniß zu sich und der Welt sich haltend, ist er vielmehr der natürliche, fleischliche Mensch, und was er seine Vernunft nennt, ganz von derselbigen Art und Natur, nur in dem Irdischen und Endlichen scharfsichtig und hellsehend, die fleischliche Vernunft. Ebenso ist er auch in Ansehung seines Handelns frei nur in allen äußerlichen und endlichen Beziehungen, der äußerlich erscheinenden bürgerlichen Tugend und Rechtschaffenheit fähig, aber unfrei in allen Beziehungen auf das wahrhaft Gute. So nur in sich selber seyend, hat die menschliche Natur keine wahrhaftige Realität und Hypostase: die wahre Substanz des Menschen ist erst der Geist, die Einheit der Vernunft und Freiheit.

§. 306.

Es ist die begriffsmäßige Lehre der christlichen Kirchenväter, daß die menschliche Natur außer allem Verhältniß zur göttlichen nicht hypostatisch sey und aller wahrhaftigen Existenz für sich ermangele. Diese Lehre, daß die

menschliche Natur an und für sich ἀνύποστατος sey, ist zugleich die positive Seite der Wahrheit, daß die Menschheit nicht mit der Thierheit angefangen, es ist die Wahrheit, daß die von Gott geschaffene menschliche Natur erst mit dem Leben in der göttlichen Offenbarung, mit der vollkommensten Religion angefangen habe. Was im gemeinen Leben Humanität heißt, ist nur die Negation der Immanität oder Inhumanität, nur keine Bestialität und nichts Positives in sich ohne die Religion. Die Wahrheit und Realität der menschlichen Natur ist nicht ihr In-sich-selber-Seyn, sondern ihr Ueber-sich-Hinausgehen, ihr An- und Aufgenommenseyn in einer andern und höhern. Zu Gott also kommend kommt der Mensch wahrhaft erst zu sich selbst. Von der Urpersönlichkeit Gottes gehalten, wird der Mensch erst wahrhaft persönlich. Durch die Religion erst wird der Mensch zum Menschen. Die Wahrheit der menschlichen Natur ist die göttliche. Das wahrhaft Menschliche ist das Göttliche. Gegen dieses ist das Nurmenschliche vielmehr das Unwahre und Böse.

§. 307.

Es ist nun, zum andern, der Mensch im Verhältniß zu Gott zu erkennen. Als Verhältniß zu Gott noch zugleich der Unterschied ist es nur die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes; diese also ist jetzt zu begreifen. Aus der Bewußtlosigkeit in ihm zum Bewußtseyn gekommen, deutet die Natur schon an und für sich auf die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes hin, als des Prinzips der Natur. Noch mehr, wenn Gott gedacht wird als Geist, das Wesen der menschlichen Natur als Geist, erhellet die Möglichkeit einer Einheit beider. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes ist das Menschlichwerden Gottes und das Göttlichwerden oder Göttlichgesinnet-seyn des Menschen. Da aber, wie sich bereits ergeben, die menschliche Natur an und für sich ohne Hypostase und außer allem Verhältniß zur göttlichen weder

wahr noch wirklich ist, so kann die Initiative der Einheit einzig und allein von Seiten der göttlichen kommen, aber anderseits vom ersten Momente an nicht ohne Theilnahme der menschlichen seyn.

§. 308.

Es ist die Religion, als das Bewußtseyn des Göttlichen, zunächst in Andern, in der Gemeinde vorhanden, und so von Außen kommend, was in dem Bewußtseyn seiner selbst und der Welt das wahrhaft Menschliche in dem Menschen hervorruft und ihn über sich selbst erhebt. Sie stiftet überhaupt erst das Verhältniß des Menschen zu Gott und macht den natürlicherweise entstandenen zu dem von Gott geschaffenen und erhaltenen. Wahrheit aber hat dieses Verhältniß ebendarin, daß es ein Verhältniß zu Gott, dem Wahren, ist, der die Wahrheit selber ist, und so den Menschen auch der göttlichen Wahrheit theilhaftig macht. In sich seyend ist er mittelst der göttlichen Wahrheit zugleich in Gott und Gott in ihm.

§. 309.

Diese Theilhaftigkeit ist aber zunächst nur als Empfänglichkeit für die Wahrheit in allen Menschen und so der erste, schwache, trübe Blick über die Endlichkeit hinaus. Es dämmert das Göttliche, als das wahrhaft Menschliche, in dunkeln Gefühlen und Ahndungen, in unbestimmter Sehnsucht hervor. Es muß aber der Mensch das, wonach er sich sehnt, einerseits schon in irgend einem Grad in sich haben, andrerseits dadurch gereizt worden seyn. Es kann ihm das Göttliche weder absolut nur von Außen, noch absolut nur von Innen kommen. In der Empfänglichkeit setzen sich Empfangen und Geben gegenseitig, und beide sind eins im Glauben; er ist so sehr Gottes, als des Menschen Werk.

§. 310.

Allein ebendas, was den Menschen im Glauben mit Gott vereinigt, trennt ihn auch noch zugleich von ihm; angewiesen auf die Wahrheit und nicht ohne ein inneres und wesentliches Verhältniß zu ihr, ist er doch noch von ihr entfernt. In der Idee Gottes ist Gott in ihm, aber noch nicht für ihn, d. i. obwohl ein Denken, doch noch kein Wissen. Noch kann der Irrthum, der Zweifel, ihn stören und erschüttern in seinem Glauben. Es fehlt die zweifelsfreie Gewißheit, die nur im Wissen ist. Dieser Mangel ist der unendliche Schmerz, wie er dem noch sich selbst verborgenen Wissen im Glauben anklebt. Hier nun mit dem abstracten Denken der Wahrheit oder mit ihr allein nur von ihm gedacht, ferner mit ihr nur als Sinn und Gefühl für die Wahrheit sich begnügend, sinkt er mit seinem Glauben selbst in die Endlichkeit zurück, und in das unbestimmteste und unwahrste Verhältniß zu Gott und sich selbst. Die Wahrheit des Glaubens, als solchen, ist der Glaube an die Wahrheit als Wissen an und für sich, welches von Gott nicht verschieden ist.

§. 311.

Die Wahrheit an und für sich, welche Gott ist, hat das Denken an ihr selbst, und als denkende also hat die göttliche Natur die menschliche an ihr. Als solche ist sie wirklich ein Wissen, zunächst schon im Glauben, in der Gemeinschaft der Gläubigen und derselben Geschichte. In der Bewegung durch die Vernunft in das verständige Denken, in das Gemüth und Gefühl geht die göttliche Wahrheit in alle endliche Beziehungen des irdischen Lebens ein, und diese werden durch sie nur erst wahrhaft wahr. Wie diese an und für sich an ihr, der Religion, sterben, so gehen sie auch in ihr verklärt wieder auf, sie ist die Auferstehung und das Leben derselben, Joh. 11, 25., und indem sie den Menschen

über sich selbst erhebt, die Bildung zur wahren Humanität, die wahre Bildung für die Welt und den Staat: durch sie also, als Glauben und Wissen, nimmt die menschliche Natur Theil an der göttlichen, wird derselben als des göttlichen Geistes theilhaftig. 2. Petri 1, 4. Hebr. 6, 4. Dieser Satz aber ist nur wahr, weil er umgekehrt ganz derselbige ist in der Form, Gott nimmt Theil an der menschlichen Natur, er vereiniget sie mit sich, soweit als sie mit Gott sich vereinigen läßt. Als ein Aeußerliches wird dieses wohl auch von dem abstracten Verstande gedacht und zugegeben, als ein Antheilnehmen Gottes an den Menschen, ihren Schicksalen u. s. f. in seiner Vorsehung. Aber so ist es nur ein vom Verstande gedachtes und denkbares, kein wahres und wirkliches, kein innerliches und immanentes Verhältniß Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott.

§. 312.

Das Wesen Gottes aber ist das dem Wesen ganz identische Denken und somit die Wahrheit an und für sich. Das Absolute, als Denken, ist aber ein anderes, als das Absolute, als Wesen; ist aber jedes von beiden nur das eine des andern, so sind sie hiemit im absoluten Verhältniß zu einander. Die Einheit in diesem Verhältniß ist nun darin zu erkennen, daß Gott nicht nur von uns gedacht wird, sondern auch das ihn in uns Denkende selber ist. Gott nämlich, als Geist, ist nicht die nur ewige, absolute Substanz, wie bei Spinoza, sondern diese Substanz ist der Geist, welcher als Object zugleich Subject ist oder Begriff, und ist demnach unser Denken nur so das wahre, und als subjectives in der Einheit stehend mit dem objectiven, oder das Denken der Wahrheit, als es an sich sein Denken ist. So ist die Wahrheit nicht nur an und für sich, sondern auch in und für uns, der Geist als denkende Substanz die menschliche, und hiedurch also zunächst die menschliche Natur auch wahr-

haft substanziell. Die Menschwerdung Gottes, begriffen in ihrer Möglichkeit, ist zunächst die wirkliche Menschlichwerdung der göttlichen Wahrheit, welche nicht nur das Denken Gottes, sondern zugleich sein Wesen ist, und Göttliches und Menschliches, obwohl noch unterschieden, doch nicht mehr von einander getrennt.

§. 313.

In dem andern Verhältniß des Menschen zu Gott erscheint der Mensch nicht nur als denkendes, sondern auch als wollendes, thuendes Wesen, und hat darin die beiden gleich wesentlichen Beziehungen auf sich selbst, als Sinnen- und Verstandes-Wesen: er soll das Wahre nicht nur denken, sondern auch thun, mitten in seiner Sinnlichkeit und Verständigkeit. In sich seyend, als wollend und handelnd, ist der Mensch zugleich in Gott, indem er das Gewisse in sich hat und sich somit im Gewissen hat. In dem Gewissen hat er das Wahre als das Gewisse, nicht mehr als ein nur gedachtes, abstractes, sondern zugleich als ein seyendes. Diese Einheit des Denkens und Seyns ist ein Bewegen, ein Thun, welches den Menschen nicht läßt ruhig und müßig seyn.

§. 314.

Durch das Gewissen ist der Mensch über sich selbst hinauszugehen gedrungen; er vernimmt darin nicht bloß sich, sondern zugleich einen andern; es ist nicht der leere Wiederhall des Ich; es enthält den Unterschied zwischen gut und bös in der Form des göttlichen Gesetzes. Wird der Mensch auch im Bewußtseyn des Gesetzes, seines Ursprungs und Inhalts, nur als autonomisch gedacht oder als seiner selbst nur darin sich bewußt und wird gemeint, weil er es in sich hat, habe er es auch von sich und sey es auch aus ihm, oder es wären, nach Kant, die göttlichen

Gebote nur gleichsam göttlich (tanquam divina), also nur so zu sagen oder zu denken, nur so anzusehen und vorzustellen, so ist dieses nur die unwahrste Vorstellung des Gesetzes, wie der Autonomie.

§. 315.

In seinem gegenwärtigen Zustande ist der Mensch nur vom Gesetz des Gewissens aus, wie zur Wahrheit, so zur Tugend zu führen, welches jedoch nur so geschieht, daß er vom Gewissen aus Gott als den Heiligen anerkennt und darin seine Frömmigkeit beginnt. Er kann vorerst den Gedanken an die göttliche Heiligkeit haben im Gegensatz zu seiner Sinnlichkeit, und so ist sie nur die abstracte, nur die gedachte Heiligkeit, wie im Ethnicismus und Kantianismus, wo sie nur eine sogenannte Idee ist ohne Wirklichkeit, ein Ideal, ein rein nur Gedachtes. Hat die göttliche Heiligkeit die Bestimmung des Seyns, so tritt sie auch so noch nicht über die Abstraction hinaus, stellt vielmehr noch das Gesetz zwischen sich und den Menschen, sie selbst aber ist ein Jenseits, das unerreichbar ist, und noch getrennt vom Denken. So im Mosaismus.

§. 316.

Das Leben im Glauben an die seyende Heiligkeit Gottes ist die Sittlichkeit. Wie die Einheit des göttlichen Denkens und Wollens die Heiligkeit Gottes ist, so ist die Einheit des menschlichen Denkens und Wollens die Sittlichkeit. Ihren wahren Inhalt aber hat die Sittlichkeit in dieser ihrer Form darin, daß sie zu Gott, dem Heiligen, als dem Grunde sich verhält als das Begründete, welches durch den Glauben ausgesagt ist, in welchem gelebt das Leben ein wahres ist. Diese wahrhafte Sittlichkeit enthält in sich objectiv, wie das Gesetz, so die Möglichkeit heilig zu werden, und mit dieser Forderung redet, nach der Vorstellung der

Religion, Gott selber den Menschen an. 3. Mos. 44, 45. 1. Petri 1, 16.

§. 317.

In der Nachahmung göttlicher Heiligkeit ist der Mensch, wie in der Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, weder rein passiv, noch rein activ, weder Alles, noch Nichts. Sie ist die ungetheilte, einfache Thätigkeit Gottes und des Menschen, und hierin die Bewegung beider zu einander; der Mensch ist ihrer fähig, Gott macht ihn derselben theilhaftig: beides aber weiset wesentlich auf einander hin. Der abstracte Verstand bleibt in dem Gegensatz stehen, zwischen einer gedachten Heiligkeit und einer ins Unendliche werdenden Sittlichkeit; jene soll sich der Mensch denken, als ein von ihm gedachtes Ideal, diese soll er sich selbst geben, er soll sich selbst bessern durch sich allein. Die sittliche Vollkommenheit hat aber da so wenig, als die göttliche Heiligkeit, die Bestimmung des Seyns, sondern diese nur die des Gedachtseyns, und jene die des Seynsollens, somit keine Wahrheit und noch weniger Wirklichkeit: die Tugend wird als ein unerreichbares gedacht. Die christliche Lehre zeigt die Bewegung der Heiligkeit aus der Abstraction in die Wirklichkeit; in der menschlichen Sittlichkeit hat mittelst des Glaubens an die göttliche Heiligkeit sich diese verwirklicht. In ihr hat die göttliche Natur die menschliche an ihr, und die Menschwerdung Gottes ist also, ihrer Möglichkeit nach, auch die Menschlichwerdung der göttlichen Heiligkeit, diese aber wirklich in der Gemeinde; sie wird als der Leib Christi vorgestellt. Ihr angehörend ist man nicht mehr der natürliche Mensch, der nur aus sich selber ist, sondern eine neue Kreatur, der geheiligte und in Gott seyende. 2. Cor. 5, 17. Gal. 5, 6. 3, 26.

§. 318.

Es hat sich in dem Bisherigen wenigstens die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes aus der wirklichen Mensch-

lichwerdung der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit ergeben, und sie zu läugnen kann man nur noch auf die Auskunft verfallen, entweder das Göttliche in der Wahrheit und Sittlichkeit, oder diese als wirklich in der Welt zu läugnen. In der Vernunft und Freiheit des Menschen ist Gott zu allen Zeiten der Welt gegenwärtig, und in ihr gewesen und sie in ihm, nicht bloß in der concreten Unmittelbarkeit, sondern auch vermittelt durch Verstand und Willen, sich selber in ihr klar und offenbar. In seiner Wirklichkeit ist dieses innere immanente Verhältniß der Begriff des Reiches Gottes. Dieses, wie es verschieden ist von jedem irdischen, menschlichen Reich, so ist es auch vereinbar mit jedem und kein absolutes Jenseits. Es ist das Reich des Wahren und Guten und zu allen Zeiten, allen Menschen und Völkern zugänglich gewesen; in und mit demselben aber war Gott in seiner Menschheit offenbar und wirklich.

§. 319.

Es ist nun endlich noch auf diese wirkliche Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu reflectiren, und deshalb noch die bisherige abstracte Verstandesbestimmung als Endlichkeit aufzuheben. Die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes zeigt schon an ihr selbst dieses, daß göttliche und menschliche Natur an sich nicht getrennt sind. Das Wahre bestimmt sich in Gott als das Gute, das Gute als das Wahre: beides in seiner Einheit ist das Göttliche. Wahrheit und Heiligkeit stehen in Gott in einem absoluten Verhältniß; jene ist das seyende Denken, diese das denkende Seyn, beide somit absolut eins. Gott ist der im absoluten Wissen absolut Wollende, der in der Wahrheit Heilige; er ist der im absoluten Wollen absolut Wissende, der in der Heiligkeit Wahre. Das heißt: er ist der Geist, der allwissende, heilige Geist.

§. 320.

Aber auch der Mensch ist der Geist, in seinem Verhältniß zu Gott das Wahre wissende, und das Gute wollende. Der menschliche Geist, die Einheit der Vernunft und Freiheit, ist der an Gott glaubende und in ihm lebende; der göttliche Geist, der seine Weisheit und Heiligkeit mittheilende. In diesem Glauben und Mittheilen ist Gott und der Mensch sich einander nicht mehr äußerlich, nicht mehr außer einander, sondern in der Bewegung zur Einheit; diese Bewegung selbst aber menschlicher Seits das vollkommenste Wissen und Thun, göttlicher Seits das vollkommenste Mittheilen und Offenbarseyn. In der gegenseitigen Unterscheidung und Negativität des Göttlichen und Menschlichen hat jedes von beiden das andere an ihm, und wie der wahre Mensch nicht ist außer Gott, sondern nur im innern Verhältniß zu Gott, so ist auch Gott wirklich nur in seiner menschlichen Natur. Wie die Wahrheit der menschlichen Natur die göttliche ist, so ist die Wirklichkeit der göttlichen Natur die menschliche. Aber steht nicht noch der menschliche als der endliche Geist dem göttlichen, als dem unendlichen, gegenüber?

§. 321.

Die abstract-historische Erkenntniß hält sich an diese Verschiedenheit und bleibt dabei stehen, das Endliche sey nicht das Unendliche, und das Unendliche nicht das Endliche, obgleich schon dem Wort nach das eine auf das andere, das Endliche auf das Unendliche hinweiset, das Unendliche das Endliche in ihm hat. In jener Erkenntniß aber ist der Gegensatz unüberwindlich. Es ist darin auch die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, und vielmehr noch die Wirklichkeit derselben geläugnet. In dieser Verschiedenheit als endliche und unendliche Natur einander gegenüber gestellt sind beide, die göttliche und menschliche Natur entweder ganz gleichgültig

gegen einander oder, sich einander negirend, auch entgegengesetzt und widersprechend und sie können dann, wie im Socinianismus geschieht, als so, wie Feuer und Wasser, gegen einander erscheinen. Dieses ist allerdings der Zustand der Feindschaft und Entzweiung der Welt mit Gott, welches das Böse ist, und darüber kommt die lediglich historische Erkenntniß, die als solche nur oberflächlich an der Erscheinung klebt, nicht hinaus; sie hat, wie sehr sie die mangelnde Erkenntniß nebenher durch Glauben und allerlei fromme Gefühle ergänze, die Wahrheit nicht im Wissen, und ist somit unwahr.

§. 322.

Weiter geht die abstract- oder negativ-vernünftige Dialectik; in ihr wird die Verschiedenheit zum Unterschied, und jedes der beiden Glieder ist nicht mehr fixirt, sondern mobil; sie gehen wenigstens auf einander ein, und der menschliche Geist kann als Modus der göttlichen Substanz als der im Endlichen unendliche, der göttliche als der im Unendlichen unendliche betrachtet werden. Hier sind sich sodann wenigstens das Unendliche im Endlichen, und das Unendliche in sich selbst, einander gleich. Allein so bloß in der Sphäre des abstracten Verstandes im beharrlichen Gegensatze gehalten, wird die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur so herausgebracht, daß das Endliche bleibt, was es ist, und das Unendliche zum Endlichen selbst herunter gesetzt wird. Es ist da nicht der Geist, sondern die durch den Leib bedingte Seele oder die Individualität, welche in dieser Relativität erkannt wird, und der im Unendlichen unendliche nur als das Negative jener beleibten Seele oder jenes beseelten Leibes genommen worden, somit die Erkenntniß in Wahrheit nicht über die Endlichkeit hinausgekommen, der Geist noch der in der Individualität verborgene, und Gott nur als nicht ein Individuum erkannt.

§. 323.

Aber das Individuelle, womit der Geist behaftet ist, ist nicht das wahre Wesen des Menschen, sondern das Intelligente, der Geist, welcher, als Herr der Natur, das Individuelle, Leib und Seele, nur als Momente an ihm hat, und in sich aufgehoben hat und zunächst Bewußtseyn ist. Kommt er in diesem über dessen leere Form und endlichen Inhalt, die Natur und Geschichte hinaus, so wird es zum Bewußtseyn Gottes, zunächst in der Natur und Geschichte, als der Welt des Geistes, aber auch zum Bewußtseyn Gottes in Gott, oder des in der Unendlichkeit unendlichen. Darin erst gelangt der Geist zur wahrhaftigen Freiheit, geht über die Einzelheit und Ichheit hinaus, wird der Volksgeist, und so über sich hinausgehend, der Geist aller Völker, der Menschheit. Der Mensch in dieser Allgemeinheit oder der allgemeine Geist hat die Subjectivität der Ichheit und die Objectivität der Nationalität in sich aufgehoben.

§. 324.

Dieses Insich-Aufheben ist aber schon auf allen Stufen nicht das Thun des Geistes, welcher Mensch, sondern des Geistes, welcher Gott ist; es ist ein Auf- und Hinaufgehobenseyn der Menschheit in die Gottheit durch diese, und ebendarin zugleich die Herablassung Gottes zu seiner menschlichen Natur, die That der ewigen Liebe. Es ist die der Entzweiung und dem Widerspruch entgegengesetzte Bewegung des Geistes aus dem Jenseits und Diesseits in die Einheit; jede der beiden Naturen hebt darin das ihr in der andern Widersprechende auf, und so ist die Einheit die in der Vermittelung aus dem aufgehobenen Widerspruch hervorgegangene, und als Widerspruch gegen den Widerspruch die Wiederherstellung der Einheit an sich. Was nun kann wohl nothwendiger seyn von den beiden, jener nicht aufgehobene Widerspruch oder diese Einheit, wodurch er aufgehoben ist,

und was ist in der nothwendigen Bewegung, welche der Inhalt der Wissenschaft selbst an ihr hat, unstatthafter und ungegründeter, als im Denken dieser Wahrheit bei jener Entgegensetzung zu beharren, ohne dem ebendarin vorhandenen Zuge zu folgen, der gleichnothwendig die Bewegung zur Ausgleichung und Einheit ist? Nicht aber, wie in jener Entgegensetzung ist diese Bewegung der Naturen in die Einheit der Verlust und die Vernichtung ihrer selbst; der Mensch, über sich selbst hinauskommend, Gott, sich herablassend zur menschlichen Natur, verlieret sich dadurch nicht selbst, giebt sich nicht auf: sondern im Gegentheil nur in dieser Bewegung ist Gott wirklich und, nur in ihr wird erst wahrhaftig die menschliche Natur: an sich und abstract ohne Substanz ist diese wahrhaft substanziell nur in der göttlichen, kommt eben in ihr erst zur wahrhaftigen Wesenheit, zu sich selbst, ist die vollkommene Menschheit nur in der Einheit mit der Gottheit.

§. 325.

Nur also darin, daß Gott Mensch geworden, ist die menschliche Natur die vollendete und vollkommene. Nicht aber so, wie man sagen kann, Gott ist Mensch geworden, kann man sagen, der Mensch ist Gott geworden. Nicht darum etwa nicht, weil man die Identität nicht absolut setzen könnte, oder weil diese die Differenz noch an ihr hat, sondern weil jene Redensart die Substanzialität der menschlichen Natur vor und außer der Einheit mit der göttlichen voraussetzen und den Irrthum veranlassen würde, als sey in dieser Bewegung zur Einheit beider die menschliche Natur soviel als die göttliche. Die menschliche Natur kann an und für sich nicht die göttliche annehmen, denn sie existirt gar nicht persönlich außer der göttlichen (ist nicht ἰδιοσυστατος, sondern nur ἐνύποστατος). Die Attraction und Susception oder Assumtion geht allein von der göttlichen

Natur

Natur aus, sie ist das die menschliche Natur sollicitirende Prinzip; als solches aber der Geist, der allein wahrhaft seyende, in welchem Gott und der Mensch als unterschiedene aufgehoben sind, und der in der Bewegung der göttlichen und menschlichen Natur zu einander nicht zunichte oder vernichtet wird, sondern ebendarin nur als menschlicher Geist wahrhaft, als göttlicher wirklich ist. Denn als Geist sich der Ichheit entäußernd, ist der Mensch wahrhaft über sich hinausgekommen, ohne die menschliche Natur aufgegeben zu haben, als Geist sich der Absolutheit entäußernd, hat Gott sich zur menschlichen Natur herabgelassen, ohne sich als göttlicher Geist aufgegeben zu haben. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist rein allein die Einheit im Geiste, dessen Existenz das Wissen des Wahren, mit welchem das Thun des Guten identisch ist. Dieser als Gott in der menschlichen Natur und als Mensch in der göttlichen Natur ist der Gottmensch. Der in der göttlichen Heiligkeit weise, und in der göttlichen Weisheit heilige Mensch ist der Gottmensch.

§. 326.

Als ein Geschehenseyn oder geschichtlich ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich in der Person Jesu Christi; in ihm ist die göttliche Offenbarung vollkommen menschlich geworden. Der Begriff des Gottmenschen in der historischen Person Jesu Christi enthält in sich die beiden Momente in eins: das eine, nur durch den Menschen ist Gott offenbar, und in dieser Beziehung ist Christus noch allen andern Menschen gleich gestellt; er ist der Menschensohn, und darin nur erst die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes; das andere: in diesem Menschen, Jesus Christus, ist Gott offenbar, wie in keinem andern; dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott; der offenbare Gott aber ist der Sohn Gottes, und in dieser Beziehung ist Christus der Gottessohn, und dieses ist die factische Erfül-

lung der Möglichkeit oder Verheißung, sie ist die Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes. Aber in beiden Beziehungen ist er nur noch der mit allen andern verglichene, und in dieser Vergleichung nur als der Unvergleichliche anerkannt. Hiemit steht das Urtheil noch immer auf dem Boden der Erfahrung, die keinen Abschluß der Vergleichung gestattet und wo es keine Erfahrung giebt, der nicht möglicherweise eine andere mit gleicher Wahrheit gegenüber treten könnte. Dies ist das Jüdische in aller bloß historischen Theologie, daß nach ihr eben so gut noch ein anderer kommen kann, der sich für den Messias ausgiebt. Das Dritte der Vergleichung, und die Wahrheit derselben ist an und für sich oder zunächst nichts Empirisches oder Historisches, sondern die Idee.

§. 327.

Als die Idee der göttlichen Menschwerdung hat sie die nothwendige Form des Gedankens, und von der Seite dieser Form kann sie leicht nur als die gedachte Größe und Vollkommenheit Jesu Christi vorgestellt, die Idee zum Ideal heruntergesetzt werden, dessen Grund nur das subjective Denken ist, dem nichts Objectives entspricht. Das Subject thut unserm Herrn Christus die Ehre an, ihn so zu denken und vorzustellen, daß er aber so vorgestellt wird, verdankt er lediglich jenem denkenden Subject. Somit enthält diese Vorstellung an ihr selbst das Bewußtseyn ihrer Unwahrheit, selbst nach der gemeinen Lehre, wonach Wahrheit nur die Uebereinstimmung ist mit ihrem Gegenstande. Mit diesem ganz abstracten Vorstellen treibt die Unredlichkeit vielfältig ihr Spiel, nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch in der Gemeinde. Sie erkennt nicht die Idee als Wahrheit an und für sich an, die in Christo geschichtlich offenbar geworden, ohne welche Idee aber weder die Möglichkeit, noch die Nothwendigkeit, noch die geschichtliche Wirklichkeit der göttlichen Incarnation einzusehen oder nur anzuerkennen wäre. Dieses

ist die Idee der (in seiner Person) menschlich sich offenbarenden göttlichen Weisheit und Heiligkeit, ohne welche an sich wahre Idee des Sohnes Gottes er auch in keinem menschlichen Wesen anerkannt werden kann.

§. 328.

Es ist vielmehr die wesentlich göttliche Weisheit und Gnade, welche in dem Menschen Jesus Christus, mit welchem Gott aufs vollkommenste eins ist, offenbar ist und von ihm und durch ihn weiter auf alle sich fortsetzt, denen diese Wahrheit offenbar und gewiß wird. Joh. 1, 12. Er ist die Erscheinung der Gnade Gottes selbst; durch diesen menschgewordenen Sohn Gottes können und sollen alle Menschen zu Söhnen und Kindern Gottes werden. Ephes. 1, 5. Gal. 4, 5. Diese Vorstellung von der göttlichen Kindschaft durch den Glauben an Jesum Christum zeigt wohl, daß die menschliche Natur Gott nicht fremd, sondern Gottes, des offenbaren, Natur selber, und, durch ihn, die Natur des Vaters auch die Natur der Kinder ist. Ist sie aber, diese göttliche Kindschaft, die an alle andere Menschen durch Unterricht und Erziehung, also zunächst von Andern und von Außen kommende Wahrheit und Gnade Gottes in Jesu Christo, so ist sie doch nicht eine von Außen und durch Andere an ihn, den Gottmenschen, gekommene, sondern seine Wesenheit selber, und er bedarf dessen nicht, daß er durch die göttliche Wahrheit erst erleuchtet, durch die göttliche Heiligkeit erst geheiligt, und durch beide begnadigt werde, sondern er ist diese Wahrheit, Heiligkeit und Gnade Gottes selber, und von ihm erst geht alle Erleuchtung, Heiligung und Begnadigung aus. Die in Jesu Christo unmittelbare göttliche Kindschaft setzet sich mittelbar oder vermittelt durch den Glauben an ihn fort auf alle Menschen, die ihn in solchem Glauben in sich aufnehmen, und können sie also nur auf dem Grunde seiner Einheit mit Gott gleichfalls mit Gott vereinigt, ihm

nachfolgend ihm ähnlich, nicht gleich werden. Die Wahrheit aber in der Vorstellung von der Identität und Differenz seiner absoluten göttlichen Kindschaft und der unsrigen durch die seinige, hat ihre Gewißheit nicht in dieser Vorstellung an und für sich, so wenig als in heiligen Aussprüchen und Schriften, in denen sie enthalten ist, sondern in dem Begriff der Idee Gottes und des Menschen, oder im Wissen, von wo aus sie denn auch in den mannigfaltigsten Formen in allen Traditionen ist.

§. 329.

Die Religionsbücher aller Völker haben von dem Geheimniß der Incarnation dunkler oder deutlicher, wahrer oder unwahrer geredet. Ist darum die Incarnation des Vischnu von gleicher Wahrheit, als die des wahren und einigen Sohnes Gottes? Von den heiligen Schriften der Christen, welche vorzugsweise heilige Schriften heißen, läßt sich mit Recht erwarten, daß sie die Lehre von dem menschgewordenen Sohn Gottes in höchster Klarheit enthalten: denn ohne diese könnten sie wenigstens den Character heiliger Schriften nicht haben, und Offenbarungen des wahren und heiligen Gottes nicht enthalten; ja nur in ebendem Grad, als sie dieses Geheimniß deutlicher und unverkennbarer enthielten, als alle anderen Schriften in der Welt, und es als Mittelpunct des Ganzen in ihnen hervorträte, würden sie vergleichungsweise heiliger zu nennen seyn, so wie ihre Heiligkeit nothwendig abnehmen und ganz verschwinden müßte, und sie zuletzt zu ganz gemeinen Historienbüchern herabsinken würden, wenn man jemals wirklich allgemein diese Lehre immer weniger, und zuletzt gar nicht mehr darin erblickte.

§. 330.

Diese Erscheinung wäre alsdann der sicherste Beweis, nicht dafür, daß sie nicht dennoch darin könnte enthalten

seyn, sondern nur dafür, daß die Augen der Lesenden besonders schwach und dunkel geworden: denn in ebendem Grade, als Gott aus dem Glauben und Wissen der Menschen gewichen ist und sie selber ihre Verbindung mit dem wahren Gott aufgegeben haben, also in die Leerheit und Nichtigkeit versunken sind, schauen dann auch ihre Augen nur Leeres und Nichtiges in die Welt hinein, und nichts ist hinter dem heiligen Vorhange, der das Innere verdeckt, zu sehen, wenn wir nicht selbst dahintergehen, sowohl, damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sey, das gesehen werden kann: denn wie sollten selbst heilige Bücher zeugen und reden können von dem, was nicht zugleich in uns ist und in unserm Selbstbewußtseyn gar keinen Berührungspunct findet? Dieses ist zum mindesten eine Lehre der Religion, und als solche in dem Bewußtseyn Gottes, nicht im Bewußtseyn der Welt und Natur oder zeitlicher Dinge, nicht im Bewußtseyn der bloßen, von Gott entblößten Menschheit, sondern Gottes und des in ihm lebenden und denkenden Geistes begründet. Wo also an die Stelle der Theologie eine leere Anthropologie getreten ist, da fällt der Glaube an den Gottmenschen von selber weg.

§. 331.

Die Einheit beider Naturen in der Person Jesu Christi ist eine mit dem Begriff des wahren Menschen und des wirklichen Gottes identische. Beide in ein Diesseits und Jenseits gestellt lösen sich vollkommen in nichts auf. Eine Gottheit, die von der Menschheit, eine Menschheit, die von der Gottheit nichts weiß, ist nichts. So in die Negativität gegen einander gestellt, schreiten sie aus der Gleichgültigkeit und Verschiedenheit auch nothwendig fort zur Zwietracht und Feindschaft, stehen im Hader und Widerspruch, Gott ist ein Menschenfeind, der Mensch ist ein Gottesfeind, ein Verhältniß, wie es nur die Menschwerdung Gottes tilgen kann.

Denn eben in dieser zeigt sich Gott erst dem Menschen, wie er wirklich ist, wird wahrhaft erkannt von ihm, und ist er erst für ihn; solange Gott das nicht ist, nicht erkannt ist in dieser Herablassung zu dem Menschen, ist er ihm der verborgene Gott. Diese Verborgenheit Gottes in dem Menschen ist zugleich die Verborgenheit des Menschen in Gott, und nur erst die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes; als der ihm offenbare Gott oder als Sohn Gottes für ihn ist er erst der wahrhaft wirkliche. Die Offenbarung Gottes hat demnach hier die Bedeutung, die Einheit Gottes mit dem Menschen, die Menschwerdung Gottes selbst zu seyn.

§. 332.

Der Begriff der Menschwerdung Gottes ist mit dem Begriff der wahren Religion identisch; sie hat in ihrer Subjectivität diese nothwendige Bestimmung an ihr, das Göttlichwerden des Menschen zu seyn, und das nämliche, was als möglich und wirklich eingesehen werden soll, muß demnach mehr oder weniger selbst in und mit dem Einsehen auch geschehen, nicht bloß gedacht, sondern auch vollbracht seyn. Jeder wahrhaft im Glauben an Gott lebende Mensch, sey er ein Jude oder ein Heide, ist ein Zeugniß für die ewige Wahrheit, daß Gott Mensch geworden. Und ebenhierin zeigt sich die ursprüngliche Anlage und Bestimmung aller Menschen und Völker zum Christenthum, und der allen angeborne Zug und Trieb dahin. Aller Atheismus ist nur Achristianismus; er läugnet nur den menschgewordenen Sohn Gottes, indem er selbst sich innerlich von Gott geschieden hat, ohne doch damit schon ganz Gott-los geworden zu seyn; er hält sich nur desto fester an jene alte Kluft und Scheidewand, welche der Gottmensch zu zerstören gekommen ist.

§. 333.

Alle vorchristlichen Religionen sprechen wenigstens das Bedürfniß der Offenbarung Gottes in seiner Menschheit aus (loquere, ut te videam) und haben darin zugleich mehr oder weniger von der Wahrheit selbst erkannt. Sie sind in dieser Beziehung Vorbereitungen und Hinweisungen auf die vollkommene Einheit Gottes mit dem Menschen in Christo, welche als Wahrheit allen früheren Zeiten nicht fremd ist, und worin zugleich die Erlösung selbst mehr oder weniger anhebt und das Geglaubte selbst auch schon mehr oder weniger wirklich und gegenwärtig ist. Durch die Erkenntniß, daß Gott sich der menschlichen Natur erbarme und annehme, hebt die Religion, wie in den Menschen an, so auch ihn selbst über sich selbst hinaus und bringt ihn in ein Verhältniß zu Gott. Es ist der göttliche Geist selbst in seiner menschlichen Natur zu allen Zeiten, wie wohl ihr selbst noch verborgen und unbekannt, doch als solcher wirklich und wirksam gewesen in diesem Glauben.

§. 334.

Aber als noch nicht Glaube an die Wirklichkeit ist er nur Glaube an die Möglichkeit, welche beide zugleich ihre Wahrheit haben in der Nothwendigkeit. Diese ist die Verheißung, welche mit ihrer Erfüllung nicht absolut außer einander ist. Die ihre Wahrheit und Wirklichkeit weissagende Idee ist das Grundelement aller Religion, und das Verständniß und der Begriff und die Vorstellung der Idee macht allein den geschichtlichen Unterschied. Im Heidenthum ist sie noch in ihrer Unmittelbarkeit und Concretion, die Wirksamkeit Gottes in der Welt wird als die unmittelbar gegenwärtige gedacht im Reich der Natur. Wo die Gottheit so im Diesseits und in der Endlichkeit erscheint, daß sie als Gottheit zugleich sich selbst, d. i. den Geist aufgiebt, und nichts als das vom Object losgerissene Subject, der Leib

und das Leibliche übrig bleibt, da kann wohl in der concreten Sinnlichkeit und Endlichkeit derselben die Lust und der Genuß des Lebens Höchstes seyn, aber die Heiligkeit Gottes ist theils nicht anerkannt, theils in den Schmuz des Irdischen versenkt. Das Heidenthum ist die Vermischung Gottes und der Natur.

§. 335.

Wo hingegen, wie im Judenthum, die Gottheit im Jenseits abstract von dem Menschen im Diesseits geschieden und in ihr nur das absolute Object gefürchtet ist, da ist zwar das göttliche Wesen aus der concreten Unmittelbarkeit in den Unterschied, aber zugleich in die Entfernung und Trennung von dem Menschen übergegangen, und da kann wohl die unendliche Macht und Heiligkeit Gottes erkannt, aber der Schmerz und die Sehnsucht nur der Grundton des menschlichen Lebens seyn. Dort in der abstracten Sinnlichkeit und Endlichkeit geht über der Erscheinung das Wesen, hier in der abstracten Uebersinnlichkeit und Unendlichkeit geht über dem Wesen die Erscheinung verloren. Das Christenthum, indem es die Wahrheit aller Religion ist, hebt jenen aufgezeigten Widerspruch, jenen verzehrenden Zwiespalt auf; durch Christum ist das Diesseits und Jenseits, aber durch den Unterschied in die Einheit zurückgegangen, das Wesen und die Erscheinung eins, in ihm das absolute Object als absolutes Subject erkannt.

§. 336.

Der Unterschied ist also ebensowohl vorhanden, als er nicht vorhanden ist, er zeigt sich auch in der Einheit als die Einzelnheit des menschlichen Daseyns Christi. Wenn die Vorstellung besagt, Gott sey Fleisch geworden, so wird zu gleicher Zeit die Herkunft Christi aus der Natur und natürlichen Zeugung negirt, und ist demnach unter jenem

Ausdruck nicht die fleischliche Natur des Gottmenschen an sich zu verstehen, sondern nur, wie sie das Annexum des geistigen Wesens ist, die vernünftige Menschenseele, das Bewußtseyn, der Geist, welcher Sinnlichkeit als Leib und Seele, nur als aufgehobene Momente an ihm hat. Als dieser Einzelne, dieses Individuum, ist er nicht der Sohn Gottes, sondern der Menschensohn, als solcher empfindet er Hunger und Durst, betet und thut den Willen Gottes, leidet und stirbt er.

§. 337.

Aber als die Individualität dessen, der zugleich der Sohn Gottes ist, kann und muß auch an ihr das größeste Interesse genommen werden. Sie ist die Erscheinung und das allmähliche Offenbarwerden seiner göttlichen Sohnschaft, welche allein in dem Gebiete des Bewußtseyns und der Persönlichkeit liegt, die wechselnde und ungleiche Manifestation seiner unendlichen Weisheit und Heiligkeit. An und für sich aber ist die Betrachtung der Individualität Christi der Standpunct für die sinnliche Wahrnehmung und Gewißheit, für die Erfahrung und Geschichte und darauf sich beschränkend der Standpunct der Beschränktheit selbst. Die auf diesem arianischen Standpunct stehen, haben nicht darin Unrecht, daß sie die Individualität Christi behaupten, sondern darin, daß sie darauf stehen bleiben und nicht darüber hinauskommen.

§. 338.

Sohn Gottes ist Jesus Christus als der in seiner Einzelnheit allgemeine und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch. Er ist die von Gott geschaffene, menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität, und ebendarin zugleich als der zweite Adam die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit, welches in der Uebertretung des ersten verloren gegangen. Als dieser Repräsentant der menschli-

chen Natur ist er, der zweite, die Wahrheit des ersten. In der Person Jesu Christi schafft der offenbare Gott das Individuum, mit welchem er aufs vollkommste eins seyn kann; der Schöpfer selbst nimmt in dieser Person die Natur des Geschöpfes an, weil er sie von der Welt Anbeginn an in sich hat. Dieses hat den Grund seiner Nothwendigkeit in seinem der Welt Offenbarseyn oder in der Liebe des Vaters; diese ist die Sendung des Sohnes in die Welt. Joh. 3, 16. 1. Joh. 3, 1. 4, 9. 10. Als Intelligenz oder Vernunft (λογος) ist in ihm das Individuelle und Universelle, beides als Endlichkeit und Beschränktheit aufgehoben. Aber das abstracte Festhalten des einen oder andern Moments ist das Häretische, welches als unausbleibliches Annexum der Wahrheit und Kirchenlehre, als die abstracte Verstandesbestimmung, sich wider alles Vernünftige setzt, und als solches nicht etwa nur einmal da gewesen, sondern in jeder Zeit vorhanden ist.

§. 339.

Die eine abstracte Bestimmung des Verhältnisses zweier Naturen in Christo, nach welcher beide gleich persönlich und statt zweier Naturen zwei Personen angenommen sind, Gott sich mit der in sich selbständigen menschlichen Natur hintennach vereinigt hat, die Einheit des Bewußtseyns aber zerstört ist, kann die Einheit beider Naturen nicht als eine nothwendige, sondern nur als eine zufällige und historische ansehen, sie ist da nur die ganz äußerliche Vereinigung und Concordie, die Uebereinstimmung des Menschen mit Gott im Denken und Handeln, worin noch gar kein Unterschied Christi ist von allen andern Menschen. Sie ist kaum nur die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes. Dies ist die Lehre des abstracten Verstandes, welche die Kirche an Nestorius verdammte. Ihr hat sie die Lehre entgegengesetzt, daß beide Naturen unzertrennlich und unauflöslich (αδιαι-

ρετως und αχωριστως) vereiniget seyen, und das ist der Begriff der Wahrheit selbst.

§. 340.

Der Widerspruch gegen Nestorius aber konnte sich anderseits leicht so weit versteigen, die Einheit der Unterschiedenen als absolute Einerleiheit zu setzen, den Unterschied selbst in der Einheit nicht aufzuheben, sondern vielmehr zu vernichten, die eine Natur mit der andern zu vermischen und sie darin aufzulösen. Dieses ist die ebenso abstracte Lehre des blinden Gefühls, die monophysitische Confusionslehre des Eutyches. In diesem Monophysitismus hat einerseits, in Beziehung auf die Seele Christi, der Apollinarismus, andrerseits in Beziehung auf den Leib Christi, der Doketismus seine Stelle. Der Eutychianischen hat die Kirche die Lehre entgegengesetzt, daß beide Naturen unvermischt und unverwandelt (ασυγχιτως und ατρεπτως) in der Einheit bestehen. Die geschichtliche Bewegung dieser Einheit aber nach der einen oder der andern Seite hin ist die Lehre von der Zuständlichkeit Christi.

Zweites Hauptstück.

Von den Ständen Christi.

§. 341.

Der Begriff des Gottmenschen hat sich zunächst als die Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ergeben. Diese Union ist die innere Seite des Begriffs und die Wahrheit an sich in ihrer concreten Unmittelbarkeit und Allgemeinheit. Als solche ist sie aber auch die äußere Seite des Begriffs, geht in die Besonderung des Allgemeinen und in den Unterschied ein, die Union ist auch die Communion

der Naturen, als solche aber derselben Erscheinung und Geschichte. Aus dieser Besonderung in der Communion geht der Begriff der Union endlich auch in die Einzelheit der Eigenschaften beider Naturen ein, und ist die aus dieser lebendigen Bewegung und Communion sich ergebende Communication der Idiome oder die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der einen Natur an die andere: beide aber, die Communion und Communication sind in der Union, als ihrer Wahrheit, enthalten und aufgehoben.

§. 342.

Die Wahrheit der Union beider Naturen hat an der Communion und Communication der Idiome ihre Wirklichkeit, und dieses ist die Zuständlichkeit des Gottmenschen. Gegen diese ist jene das nur Abstracte: erst durch den Unterschied beider Naturen hindurch geführt hat die Union wahrhaft concretes Daseyn. In dieser Bewegung und Entfaltung ihres ganzen Reichthums ist der Wechsel und die Veränderung enthalten, und das überwiegende Hervortreten der einen Natur vor der andern vorgestellt in den verschiedenen geschichtlichen Momenten ihrer Erscheinung, ohne daß sie deshalb irgend jemals sich innerlich, oder im Geiste einander loslassen könnten: denn diese Einheit ist ihr Ansichseyn, der Unterschied aber nur die dialectische Bewegung dieses Ansich-seyns.

§. 343.

Das wechselnde und geschichtlich auseinandertretende Leben des Gottmenschen wird in der Lehre von einem zwiefachen Stande desselben vorgestellt, einem Stande der Erniedrigung und Erhöhung: (status exinanitionis et exaltationis) Phil. 2, 5 — 11; als Entäußerung beider Naturen aber sind beide einander gleich, und somit im Begriff wesentlich eins. Die Entäußerung der göttlichen Natur in

der Erniedrigung zur menschlichen ist eben diese, daß die menschliche Natur dadurch sich ihrer Ichheit entäußert und die erhöhte ist, so wie umgekehrt die Entäußerung der menschlichen Natur in ihrer Erhöhung zur göttlichen eben diese ist, daß die göttliche sich ihrer selbst entäußert und sich zu ihr erniedrigt. Das Zeitliche oder Nacheinander beider Stände ist nur das Erscheinende und Geschichtliche: in Wahrheit ist in der Erniedrigung Gottes zur menschlichen Natur diese zugleich in ihrer Erhöhung, und in der Erhöhung der menschlichen Natur Gott in seiner Erniedrigung. Denn außer dem innern Verhältniß Gottes und des Menschen zu einander hat das Hohe und Niedere, und ebenso das Erniedern und Erhöhen gar keine Bedeutung und Wahrheit; sie haben dieses nur in der Beziehung auf einander. In dieser Beziehung aber hat jedes das andere an ihm selbst, und so sind sie in ihrem Fürsich-seyn aufgehoben und in dem Unterschiede von einander doch zugleich eins mit einander. Der mit dem göttlichen Geiste identische menschliche Geist ist in der Negativität beider Stände der mit sich identische und die zwiefache Entäußerung an sich die einfache.

§. 344.

Die Einheit und Einfachheit beider Stände zeigt sich selbst an dem Unterschiede, dem Gegensatz und Widerspruch, in welchen der Gottmensch sich begiebt. Indem das unendliche Wesen die endliche Natur annimmt und sich zu ihr herabläßt, ist diese für sich im Widerspruch mit dem Unendlichen und gegen Gott in seiner Unendlichkeit das Niedrige. Dieses seiner an sich unwerthe, ja gegen ihn entrüstete und mit ihm entzweite Leben, und somit den Widerspruch läßt Gott soweit in sich zu, daß er die Form der an sich wesenlosen Endlichkeit und Menschlichkeit nicht verschmäht und darin erniedrigt er sich. Die Macht der Identität seiner mit sich in jenem Widerspruch oder das Sicherhalten

und Behaupten in seiner Wahrheit und Heiligkeit mitten in jenem Widerspruch ist das Hohe, und darin ist die menschliche Natur die erhöhte und erst zur wahrhaftigen Wesenheit gelangt. Beides aber, die Herablassung in den Widerspruch und die Identität des göttlichen Geistes mit sich darin, ist die Voraussetzung oder Bedingung der Aufhebung und Vernichtung des Widerspruchs oder der Versöhnung.

§. 345.

In dieser Einfachheit und Einheit kann der Gegensatz eines Standes der Erniedrigung und Erhöhung auch als das Zurück- und Hervortreten der Gottheit in der Menschheit (als κρυψις und φανερωσις) gedacht werden, welches aber ebenso sehr das Zurück- und Hervortreten der Menschheit in der Gottheit ist, und hiemit das allmähliche Offenbarwerden und wechselnde Offenbar- und Nichtoffenbarseyn Gottes in der Menschheit ist, oder die Individualität Christi. Luc. 2, 52. Der Mensch als Individuum an und für sich ist nicht der Sohn Gottes, aber die Individualität des Gottmenschen ist jene Einheit des Menschen mit Gott im Geiste, welche Leib und Seele als aufgehobene Momente an ihr hat und sich zu allen Schwachheiten und Bedürfnissen des Einzelnen herabläßt. Die göttliche Natur ist zugleich ebenso sehr offenbar, als verdeckt durch ihre Erscheinung in der menschlichen Natur und derselben Einzelheit; diese ist derselben unangemessen und jene somit in der Verborgenheit, ohne dieses doch absolut zu seyn und sich aller und jeder Wirksamkeit, oder gar ihres Seyns an sich in ihr zu begeben: denn diese Verborgenheit der göttlichen Natur in der menschlichen ist ebenso sehr die Verborgenheit der menschlichen Natur in Gott und die ungetrennte Einheit beider an sich.

§. 346.

Nicht also darf die Verborgenheit der göttlichen Natur in der menschlichen, welche nur ihr allmähliches Offenbar-

werden ist, als Privation, als Abwesenheit oder Ermangelung des Besitzes der göttlichen Eigenschaften der Menschheit gedacht werden. Auch durch die Erniedrigung der mit der göttlichen vereinigten menschlichen Natur hat diese keineswegs den Besitz der göttlichen Eigenschaften oder das Recht, den Besitz geltend zu machen, verloren, sondern ebenso sehr behalten, als ihr dieser Besitz und dieses Recht durch die persönliche Union zu Theil geworden. Nur in seiner Individualität hat Christus angefangen, zu seyn, zu einer gewissen Zeit, unter gewissen Umständen, und er ist allmählich dem Leib und der Seele nach geworden, was er war; dieses Allmählichwerden aber ist nur das Andersseyn des Geistes selbst; ist das allmähliche Offenbarwerden Gottes in ihm und der Stand der Erniedrigung.

§. 347.

Die Einheit des Selbst- und Gottes-Bewußtseyns in Christo, das Ineinanderseyn der Stände und die gegenseitige Mittheilung der Eigenschaften der einen an die andere macht, daß er selbst da, wo er sich des Gebrauchs und Rechts seiner der menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften freiwillig begiebt, ebenso frei auch und wo es ihm gefiel, den Glanz seiner göttlichen Natur hervortreten läßt. Wie also der Schleier der menschlichen Individualität die göttliche Majestät verhüllt, so schimmert selbst mitten in der Schwachheit der menschlichen Natur die göttliche Macht und Herrlichkeit des Sohnes Gottes durch. Denn in dieser freien Herablassung des Gottmenschen ist seine Schwäche selbst zugleich seine Stärke. Es ist jene nur die freie Retraction der göttlichen Eigenschaften, wobei er condescendirend zur Menschheit auf den ihm immer gegenwärtigen und zustehenden Besitz und das Recht, von seinen göttlichen Eigenschaften Gebrauch zu machen, freiwillig verzichtet hat.

§. 348.

Wie der Stand der Erniedrigung der Zustand des absolut allgemeinen Menschen in der Einzelheit ist, so ist der Stand der Erhöhung der Zustand des einzelnen Menschen in seiner absolut menschlichen Allgemeinheit. Als jener ist er das menschliche Individuum, als dieser der menschliche Geist der seine Wahrheit in der Einheit mit dem göttlichen hat. Dort ist der Geist in seiner Entäußerung, hat äußerliches Daseyn, sinnliche Gegenwart und unmittelbare Wirklichkeit, und in diesem seinen erscheinenden Leben kann Hunger und Durst, Leiden und Sterben statt finden. Dieses sein Andersseyn wird durch das zweite Anderswerden negirt und zurückgenommen und so als Allgemeines gesetzt. Denn dort steht der Geist noch im unangemessenen, ihm selbst nicht entsprechenden Verhältniß zu sich, ist sich selbst ungleich, das unmittelbare Daseyn der Wirklichkeit ist ihm ein fremdes und äußerliches und hört auf, dieses zu seyn, indem es in sich selbst zurückgeht.

§. 349.

In jener seiner Einzelheit hat der allgemeine mit dem göttlichen identische menschliche Geist das äußerliche, vergängliche Leben an ihm durchzumachen, und sein Erscheinen in Knechtsgestalt, sein Leiden und Sterben und seine Höllenfahrt an dem ihm andern zu erfahren. Diese Zustände, weil sie auch eine Seite haben, die der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung angehört, fallen hiemit in die Vorstellung und können auf eine im Endlichen unendliche Weise vorgestellt werden. Ihre Wahrheit aber haben diese Vorstellungen, und ihren wahren Werth haben diese Zustände lediglich darin, daß es dieser göttliche Geist selbst ist, der sich dies alles begegnen und gefallen läßt. Es fällt auf diese Zustände des Gottmenschen ein Licht, welches uns fehlt bei allen andern Menschen, und er entäußert und erniedrigt

sich

sich darin soweit, als die menschliche Natur in ihrer Individualität sich irgend mit Gott vereinigen läßt.

§. 350.

Die durch den Tod aufgehobene, der Welt noch unmittelbare Gegenwart des mit dem göttlichen identischen menschlichen Geistes in seiner Erscheinung und Individualität ist seine Befreiung von dieser und sein Auferstehen als Geist. Für die Vorstellung hat die Tradition dieses als die vergeistigte Leiblichkeit des Gottmenschen, als die Verklärung der Individualität des göttlichen Geistes dargestellt und die Wahrheit derselben oder der Begriff ist dieses, daß es nicht der göttliche Geist an sich oder in seiner Abstraction, sondern er in seiner menschlichen Natur ist, der befreit von ihrer Individualität, als der allgemeine Mensch, in dem Selbstbewußtseyn der Gemeinde aufersteht. In der Auferstehung Jesu Christi hat die christliche Religion nicht nur den Schmerz über die Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Daseyns, sondern auch den Trost dafür und die Erhebung darüber. Die Auferstehung Christi ist die Lösung des Widerspruchs zwischen Tod und Leben, dem Zeitlichen und Ewigen, dem Vergänglichen und Unvergänglichen; diese Lösung besteht ebendarin, daß der Sohn Gottes sich in beides begiebt, der Gestorbene auch der Auferstandene, der Ueberwundene auch der Sieger ist. Gegen jenes unwahre Daseyn des Geistes in seiner Individualität ist er nun erst in seiner Reinheit und Wahrheit, gegen jenes leidende und sterbende ist er nun in seinen Himmel zurückgegangen und seine, der Bewegung in den Unterschied entnommene Rückkehr aus der Differenz in die Identität ist sein Sitzen zur rechten Hand Gottes.

§. 351.

Aber nun als Geist in seiner Gemeinde lebend durchlebt er in ihr fortwährend sein ganzes Daseyn durch alle

Momente und sein individuelles und dienendes, leidendes und sterbendes, in der Hölle der Bösen selbst verweilendes Daseyn ist in ihr eine unmittelbar geistige Gegenwart. Nur in dieser beständigen Bewegung durch alle diese Momente ist er der wirkliche in ihr, und diese Bewegung selbst ist sein beständiges Wiederkommen. Sein Seyn oder Existiren in ihr als Geist ist das Wissen; sein natürliches, einzelnes Daseyn ist mittelst der Erinnerung in das Selbstbewußtseyn versetzt, und dieses ist das sich in seinem natürlichen, individuellen Daseyn erhaltende Wissen des Geistes. Hiemit erst ist es in seinen wahren Begriff zurückgegangen, und das besondere und einzelne Fürsichseyn des Gottmenschen in dem allgemeinen Selbstbewußtseyn aufgehoben, dieses selbst geworden. Sich selbst aber in diesem Selbstbewußtseyn objectiv geworden, und das Ansichseyn desselben zum Fürsichseyn oder sich aus der Vorstellung in den Begriff erhebend ist das Wissen der Gemeinde die Wissenschaft.

§. 352.

Für den Glauben hingegen, der sich weniger in dem Bewußtseyn der Einheit Gottes mit dem Menschen, als in dem Bewußtseyn des Unterschiedes Gottes und des Menschen oder des Schöpfers und des Geschöpfs behauptet, ist nicht etwa nur Einzelnes aus dem Leben Christi, sondern die ganze Erscheinung des Gottmenschen, dessen ganze Geschichte, alles sein Thun und Leiden, nothwendig ein Wunder, und dieses somit die wesentliche Form der ganzen Zuständlichkeit Christi, der beiden Stände der Erniedrigung und Erhöhung. Das noch sich selbst verborgene Wissen hat als Glauben darin vollkommen Recht, und ist der Glaube an das Wahre und hierin selber der wahre Glaube. Die Nothwendigkeit und Heiligkeit dieses Glaubens hat der Gottmensch selber anerkannt, indem er ihn fodert für alle seine Wunder, Matth. 13, 58., so sehr ihm auch andrerseits

daran gelegen ist, daß das Wunder nicht nöthig und man über den Glauben daran hinaus seyn möchte. Joh. 4, 48. Diese beiden Momente gleich sehr anzuerkennen, aber sie auch von ihrem Widerspruch, worin die biblische Tradition sie stehen läßt, zu befreien, kann als die Hauptaufgabe für jede Theorie von den Wundern Christi angesehen werden.

§. 353.

Was das Wissen, über den Glauben hinausgehend, erreicht, ist nur dies, daß der Glaube an Wunder darin aufgehoben ist; wo aber der wahre Glaube selbst nicht ist, da kann er auch nicht zu seiner Vollkommenheit und Wahrheit erhoben werden. Aus dem Wissen ist daher ebenso sehr die Rückkehr zum Glauben an die Wunder Christi offen und frei, als in dem Wissen darüber hinausgegangen worden. Die unwahre Gestalt des Wissens hingegen ist die reine Negation des Glaubens an Wunder, welche als solche zugleich zum Widerspruch und zur Erboßung dagegen fortschreitet, und welche ohne ein wahrhaftiges Wissen nur die leere und eitle Anmaßung des nichts wissenden abstracten Verstandes ist. Denn obgleich das Wissen im Glauben an Wunder nicht die Macht ist, das Wunder selbst zu wissen oder aufzuheben, welches die Macht wäre, selbst Wunder zu thun, so vermag es doch, den Glauben daran in der Gemeinde ebenso sehr als das Thun derselben von Seiten Christi als ein würdiges und vernunftgemäßes zu wissen.

§. 354.

Der vorhin aufgezeigte Widerspruch in der biblischen Tradition ist nur in der Vorstellung, die Auflösung desselben ist die Erhebung der Vorstellung in den Begriff, in welchem sich dann zeigen muß, daß der Widerspruch ebenso sehr an sich gar nicht vorhanden, als in der Vorstellung nothwendig war. Die Bewegung aus dem Unterschied in

die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur setzet nothwendig den Wunderglauben; die Bewegung der Einheit beider in den Unterschied setzet nothwendig das Wunderthun; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur selbst und an sich, welche der Gottmensch ist, ist das Wunder, als Glauben und Thun aufgehoben: er an sich ist in seinem absoluten Wissen und Thun zugleich alle Macht, und eben so sehr die Macht, Wunder zu verrichten, als darüber hinaus zu seyn.

§. 355.

Zuerst erhellet leicht, daß für Gott, abstract gedacht, das Wunder nicht ist, da für ihn die Natur nicht selbständig ist oder eine solche, deren Urheber und Herr er nicht wäre, sondern die Natur, welche Gott in sich hat und hält, ist ebendie, welche ihn in sich hat und die in allen Bewegungen nur seinem Gesetz und Willen folgt. Das also ist gar kein Wunder, daß es für Gott keine Wunder giebt. In der Natur, dem göttlichen Gesetz folgend, ist alles natürlich und vernünftig, sie hat Vernunft, obwohl nur auf bewußtlose, vernunftlose Weise. Wird die Natur nun menschlich, hat sie in dem Menschen das Bewußtseyn erreicht, und bleibt sie da stehen auf der Stufe dieses Bewußtseyns an und für sich selbst, so ist das Wunder ebenso wenig für diesen Menschen da in solcher Concretion mit der Natur selbst. Dieser natürliche Mensch hat noch keine Ahndung von dem Geiste Gottes, als dem Urheber und Herrn der Natur, sein Leben ist mehr ein thierisches noch, als ein menschliches.

§. 356.

Lassen wir ihn hingegen allmählig hervorgehen aus dieser seiner Thierheit und Unwirklichkeit in den eigentlich menschlichen Zustand, so ist die Wahrheit dieses seines menschlichen Denkens und Seyns das göttliche Denken und Seyn,

und kann ihm nun wohl noch die Natur, sowohl die physische, als die moralische als die gott- und geistlose entgegentreten, als jenes non-ens, da er es selbst nicht mehr ist? In Kindern dämmert der Glaube an Wunder mit den ersten Regungen des Bewußtseyns Gottes auf. Die Wahrheit dieses Glaubens ist das Bewußtseyn, daß die Natur, außer und in uns, nicht absolut in sich selbst oder selbständig und in diesem absoluten Insichseyn ohne Wahrheit, daß Gott vielmehr ihr Schöpfer und Erhalter, und er die Macht sey über die Natur. Aber die kindische Form, welche da noch dieser in sich wahre Glaube annimmt, ist ihm selbst noch unangemessen; er hat in dieser Form durchaus keine Sicherheit in sich gegen jeden Aberglauben; er weiß das falsche Wunder oder Scheinwunder von dem wahren noch nicht zu unterscheiden. Das Kindische zeigt sich ebenso sehr als dunkles Gefühl, in welchem Gott und die Natur identificirt und mit einander verwechselt sind, wie als abstracter Gedanke, in welchem Gott und die Natur als absolut außer einander und sich gegenüber, Gott als von Außen gleichsam in die Natur hineinwirkend gedacht ist.

§. 357.

Auf die falschen oder Scheinwunder allein sich beziehend, wird der Wunderglaube falsch und nur scheinbarer, kein wahrer Glaube, und dieser Aberglaube macht Gaukler und Betrüger zu Wunderthätern, oder staunt Naturbegebenheiten als Wunder an. Die menschliche und göttliche Natur, oder Gott und der Mensch sind darin zwar im Verhältniß zu einander, aber im unwahren und falschen. Der wahre Wunderglaube setzet die Einheit Gottes mit dem Menschen voraus: aber noch nur eine Voraussetzung und Unwirklichkeit läßt sie noch keine wirklichen Wunder zu, sondern nur den Glauben an die möglichen und zukünftigen. Und dieser Glaube ist der Anfang des wahren Glaubens

an Wunder. Denn wenn es freilich weder für Gott, wie er ewig in sich selber ist, ein Wunder geben kann, noch für den Menschen, wie er ohne Gott nur in sich selber ist, so hebt hingegen in der Menschheit, wie sie für Gott erwacht, nothwendig der Glaube an Wunder an: denn hiemit ist das Wunder, woran geglaubt wird, mit dem Glauben daran identisch, und beides zum Bestandtheil des Selbstbewußtseyns geworden. Der wahre Glaube an Wunder ist die Bewunderung Gottes. Diesem Glauben ist Gott nur, sofern er nur Wunder thut. Sein Name ist Wunderbar. Jes. 9, 6.

§. 358.

Dieser Zusammenfluß der göttlichen und menschlichen Natur oder vielmehr dieser Anfang der Aufhebung der menschlichen Natur in der göttlichen ist aber ebenso sehr noch mit der Voraussetzung der Einheit, als mit dem wesentlichen Unterschiede behaftet. Gott thut nur Wunder vor denen, die an ihn glauben, aber ebenso sehr noch von ihm entfernt sind. Ist jener Glaube die Wahrheit der menschlichen Natur, so ist diese Entfernung noch zugleich ihre Unwahrheit. Um jenes Glaubens willen kann der Wunderglaube geschont und geachtet, um dieser Entfernung willen, die ein ebenso wesentliches Element ist in dem Begriff desselben, nur beklagt und weggeräumt werden. Diese Wegräumung aber ist nicht ein Hinabsetzen in die leere Negation, sondern die Fortsetzung und Erhebung desselben in eine höhere Region.

§. 359.

Es giebt, so lange die Welt steht, nur Ein Wunder, und dieses ist der einzig gerechte Gegenstand aller Bewunderung und aller Glaube an Wunder hat nur darauf hingezielt und wendet sich nach der Erscheinung desselben nur diesem Einen zu. Denn größer ist nicht das Wunder der Welt-

schöpfung durch Gott, als dieses, daß er selbst die menschliche Natur angenommen und Mensch geworden ist. Ist nun in diesem Menschen die vorausgesetzte Einheit Gottes mit dem Menschen keine Voraussetzung oder Ahndung mehr, sondern die Wirklichkeit, so ist einerseits in ihm das Prinzip aller Wunder und alles Wunderglaubens offenbar geworden, anderseits der Gegensatz zwischen ihm und denen, die sich im Unterschiede befinden gegen ihn, vorhanden. Sich nicht im Unterschiede wissend von Gott ist er nur sich selbst kein Wunder, so wenig als Gott sich ein Wunder ist. Und so thut er auch Wunder vor andern ganz nur mit der Leichtigkeit und Sicherheit der Natur und erklärt, in der vollkommenen Einheit mit ihm durch den Glauben würden sie diese Werke auch, ja größere thun, denn diese, vor solchen nämlich, welche derselbigen Einheit ermangeln. Joh. 14, 12.

§. 360.

Wenn in der Bewegung aus dem Unterschiede zur Einheit Gottes und des Menschen der Glaube an Wunder und leicht mit ihm jeder kindische Wahn und Aberglaube entsteht, der das Natürliche und Göttliche nur mit einander verwechselt, so bringt hingegen die Erscheinung der Einheit Gottes mit dem Menschen, sowohl im Stande der Erniedrigung, als der Erhöhung, für alle, die sich im Unterschiede wissen von ihm, das wahre, ja einzige Wunder zum Vorschein; sie nimmt nothwendig für die von ihm noch Entfernten, die Gestalt des Wunders an, und läßt sich in einzelnen Wundern zu ihrer Schwachheit herab. Die Wahrheit der Wunder Christi ist die in seiner göttlichen Weisheit und Heiligkeit mit enthaltene Macht über die Natur. In ihm, dem einzelnen Menschen, ist, als dem allgemeinen, zugleich die allgemeine Macht der Menschheit concentrirt. Die in dem Centrum der Menschheit verborgene divinatorische und thaumaturgische Kraft wird in ihm allen Einzelnen in der Periphe-

rie als Wunder offenbar. Dieser Macht, als des Prinzips alles Wunderthuns, ist er sich bewußt und sein Schmerz ist nur, daß er mittelst einzelner Wunder die sonst nicht an ihn und seine unendliche Macht Glaubenden erst überzeugen soll. Marc. 8, 12.

§. 361.

Der Gottmensch also, dem in seinem absoluten Wissen und Thun nichts ein Wunder ist, verrichtet sie vor denen, welche derselben zum Glauben an ihn bedürfen, und der Glaube an die wahren von ihm verrichteten Wunder setzt sich fort in der Gemeinde in dem Glauben an die Berichte davon. Aber an und für sich sind sie nicht für absolute Bedingungen und Bestandtheile der Religion zu halten: der Glaube daran ist in dem Wissen von seiner mit der Weisheit und Heiligkeit identischen Macht aufgehoben. Wer möchte daher wohl sagen: ohne Wunder zu thun, könne der Gottmensch an und für sich nicht seyn, oder die Absicht seiner Sendung an die Welt sey gewesen, Wunder zu thun? Nennt er doch selbst diejenigen selig, welche nicht sehen und doch glauben. Joh. 20, 29. So unwahr und unvereinbar mit dem Christenthum die Lehre derer ist, welche die wirklichen Wunder Christi läugnen oder sie, so zu sagen, natürlich erklären und das Leben suchen bei den Todten, so thun doch auch die der Religion so wenig, als der Wissenschaft einen Dienst, welche lehren, daß man dem Sohne Gottes, welcher Mensch geworden, darum zu glauben habe, weil er Wunder gethan und seine Wunder als Beweise der Wahrheit und Göttlichkeit seiner Sendung und Lehre aufstellen, anstatt zu lehren, daß man ihm, als Wunderthäter selbst erst blos darum zu glauben habe, weil er der Gottmensch ist, und der Welt Erlöser.

Drittes Hauptstück.

Von der Erlösung.

§. 362.

Das Bedürfniß der Welt in ihrem Insichseyn und AnsichFesthalten ist kein anderes, als das negative zunächst, von sich selbst los zu kommen oder erlöst zu werden, als dem unwahren Daseyn ihrer selbst. Ihre Unwahrheit aber ist eben diese, auf sich selbst beschlossen und beschränkt zu seyn in ihrer Natürlichkeit und Endlichkeit, gegen das unendliche Seyn aber, welches das Seyn des Geistes ist, sich absolut negativ zu verhalten. Dieses ist ihr Insichgegangen- und verlorenseyn. Der absolute Geist hingegen, indem er die Negation jener Negation ist, wird hiemit die positive Befreiung und Wiederherstellung der Welt zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit. Er ist, als das erlösende Prinzip, die Erlösung selbst, und in ihm ist sie auf eine ewige Weise gestiftet und vollbracht. Dieses Prinzip, als das mit sich selbst einige, ist hiemit die negative, über das Böse, als das mit Gott und mit sich selbst im Widerspruch stehende ewig siegende, nicht aus der Welt stammende, sondern die Welt aus ihrem Verderben errettende Macht, das Thun dessen, in welchem Gott und der Mensch vollkommen eins ist.

§. 363.

In ihrer Selbstsucht ist die Welt die unwahre und verdorbene: in beiden die verlorene und unselige. Ihr Bedürfniß ist das der Wahrheit und Heiligkeit theilhaftig, durch beides aber beseliget zu werden. Das Thun oder Verdienst des Gottmenschen nun ist ebenso sehr ein Wissen, als Handeln, in beiden aber die unendliche Macht Gottes selbst, in der Einheit mit dem Menschen. In seinem Wissen und

Offenbaren der Wahrheit wird er vorgestellt als Prophet oder in seinem prophetischen Amt; in seinem Handeln als der die Welt mit Gott versöhnende oder als Priester; in seiner unendlichen Macht, in der beiderlei Thätigkeit eins und aufgehoben ist, als der Regent oder König.

a. Von dem prophetischen Amt Christi.

§. 364.

Die Erlösung hebt an in dem Bewußtseyn und zwar indem es, als an sich das Bewußtseyn des menschlichen Geistes in seiner Einheit mit dem göttlichen, dieses für das Bewußtseyn selber ist. Die Existenz des Geistes an sich in jener Einheit ist das absolute Wissen, in seiner Subjectivität der Glaube des Einzelnen, in seiner Objectivität der öffentliche Glaube des Volks. Das absolute Wissen zeigt sich somit als Glaube an dasselbe, in welchem Glauben der ganze Reichthum desselben an dasselbe, obwohl zunächst nur in die Vorstellung übergeht. In diesem seinem Uebergange ist das absolute Wissen ein Sichoffenbaren und somit Offenbarung an und für sich, deren Inhalt die Einheit Gottes mit dem Menschen oder der Gottmensch selber (er fodert den Glauben an seine Person, Matth. 4, 17. 23. 9, 35. Marc. 1, 14. 15.), deren Form aber die Lehre ist.

§. 365.

Wie die Sprache ohne den Geist und Gedanken, so ist auch die Lehre ohne den Inhalt nichts Reelles: sie ist an sich nur das Zeugniß des Daseyns. In der äußerlichen Form der Lehre ist Christus jedem andern menschlichen Lehrer gleich. Nach Art der Propheten seines Volks tritt er auf und fügt sich in alle menschliche Mittel, welche jedem andern Lehrer zu Gebote stehen. Gegen diese Aeußerlichkeit der Form ist ihr Inhalt die Wahrheit der Lehre, dieser aber

als absoluter Inhalt nicht ohne seine absolute Form, und nur in der Einheit mit dieser die Wahrheit selbst. Wie die Wahrheit des Gottmenschen die Einheit des Wesens und der Form oder der göttlichen und menschlichen Natur, so ist er in dieser seiner Einheit ebenso sehr der wesentliche Inhalt als die wesentliche Form seiner Lehre.

§. 366.

In seiner tiefsten Demuth und Erniedrigung kann er daher nicht unterlassen, sich als mit der Religion an sich identisch zu offenbaren, und als nichts im Wesentlichen von ihrem Inhalt verschiedenes seine Lehre darzustellen und keiner andern Mittel, sie geltend zu machen, bedient er sich, als nur dieser ihrer unmittelbaren Manifestation. Der göttliche Geist existirt in ihr als der menschliche nur im absoluten Wissen, in welchem an sich das Wesen und die Form absolut gleich sind. Ihre Ungleichheit nur ist ihre Geschichte. In ihrem Wesen ist die christliche Religion nicht entstanden, sondern nur ihre Form an sich ist das Werden für sie. Der Sohn Gottes ist die ewige Offenbarung des Vaters. Das Anfangen und Entstandenseyn der christlichen Religion ist nur das Anfangen und Entstehen der Menschheit für sie.

§. 367.

Für das Wesen der Religion entstanden ist aber die Form durch das Wesen derselben selbst, und hat somit kein äußerliches und gleichgültiges Verhältniß zu ihm, sondern ein inneres und nothwendiges. In der christlichen Religion, als dem Wesen aller Religion, ist die Form die wesentliche; in der christlichen Religion, als der absolut göttlichen, ist die Form die absolut menschliche. Nicht Gott in der Abstraction von der menschlichen Natur, nicht der Mensch in der Abstraction von der göttlichen Natur, sondern der Gottmensch ist der Stifter der wahren Religion: nur er kann

ihr einen solchen Anfang geben in der Zeit, daß sie auch in dieser ihrer zeitlichen Form und Erscheinung nichts verliert von ihrem Wesen, sondern derselben absolut gleich bleibt. In allen vorchristlichen Religionen war die Form dem Wesen ungleich und unangemessen, und ebendarin sind sie die unwahren Formen der Religion.

§. 368.

Im Verhältniß zu den vorhandenen, unwahren Formen der Religion ist Christus als Reformator anzusehen, und dieses ist die äußerlichste, historische Erkenntniß seines Verdienstes. In und mit ihm war ein Gericht aufgegangen über jede vorhandene Religionsform, und es fiel die Mosisdecke und die heidnische Blindheit von den Augen. Aber hier verhält sich die Betrachtung nur noch ganz negativ, indem ihr das Christenthum noch nichts anders ist, als ein reformirtes Juden- und Heidenthum. Reformator in diesem Sinne ist jeder, der eine vorhandene, unangemessene Form zerbrechend zu der bereits vorhandenen wahren Form zurückführt. Aber diese war vor Christo geschichtlich noch nicht vorhanden. Vielmehr ist er also darin Reformator zu nennen, daß er der an sich und ewig seyenden Religion eine ganz neue Form gab; als solcher aber ist er der Religionsstifter.

§. 369.

Als die gestiftete, wahre Religion ist das Christenthum Zurückführung derselben auf die Urform derselben selbst, und dadurch unterscheidet sich der Stifter des Christenthums zugleich von jedem andern Religionsstifter, dergleichen auch Moses und Muhammed sind. Die Neuheit und Verschiedenheit der Religionsform, als christliche, von jeder vorhandenen ist nicht der einzige Character des Christenthums, sondern hierin ist die Betrachtung noch ganz formal und abstract. Die wahre Religion ist das Christenthum durch die

absolute Einheit des Wesens aller Religion mit der wesentlichen Form; darin also, daß es selbst die reinste und vollkommenste Erscheinung des Wesens der Religion an sich ist, ist es die von ihrer Form befreite jüdische und heidnische Religion.

§. 370.

Als diese aber ist das Christenthum auch die Wahrheit aller vorchristlichen Religion, und diese nur in allen Gestalten das noch ihr selbst verborgene Christenthum. In diesem Sinne ist wahrhaft das Christenthum so alt, als die Welt, und falsch ist hier die lediglich historische Betrachtungsweise, welche das Vorhergehende als Grundlage des Folgenden betrachtet und lehret, auf dem Alten Testament beruhe das Neue. Das Wahre ist vielmehr das Umgekehrte. Die wahre Religion ist, als der wahre Anfang der Menschheit, die Grundlage aller spätern Unwahrheit und derselben Möglichkeit; ohne den Glauben kann es auch nicht zum Aberglauben, als dessen Entstellung kommen. Der an und für sich dunkle Mond des Alten Testaments hat sein Licht allein von der Gnadensonne des Evangeliums, und ebenso ist dieses allein die Wahrheit jener sternbesäeten Nachtseite der Religion, welche das Heidenthum ist. In dieser Form ist alle vorchristliche Religion nur das negative Christenthum, noch der in der individuellen und nationalen Beschränktheit gefangen gehaltene Geist des Christenthums, dieses selbst aber, als Negation jener Negation, Abstreifung der unwahren Hülle und Wiederherstellung der Urreligion.

§. 371.

Aber als die Negation der christlichen ist jede frühere Religion eine positive Bestimmung, welche die christliche an ihr selbst enthält. In allen ihren mannigfaltigen Gestaltungen hat die vorchristliche Religion eine bestimmte Beziehung auf die christliche. Es allein ist das Wahre und Gute, d. i.

das Göttliche in ihnen, ohne welches absolut gedacht der heidnische Glaube auch nicht einmal Aberglaube zu seyn vermöchte. Selbst über sie alle unendlich hinaus durchlebt der Geist Jesu Christi die Menschheit auf allen Stufen, und befindet sich darin im Stande seiner Erniedrigung; das Bewußtseyn Gottes in jeder Form ist als das negative Moment seiner Allgegenwart auch nicht ohne ihn. Diesem nach ist, was von wahrer Religion vor dem Christenthum vorhanden ist, wesentlich christlich und muß nicht nur, was der Judaismus an wahren Offenbarungen Gottes enthält, gleichsam als einzelne, kühne, meist prophetische Anticipation des Christenthums, sondern auch jede einzelne Wahrheit in der heidnischen Religion und derselben Mysterien als Spolie der einen und ewigen Offenbarung Gottes betrachtet werden. Seinem Wesen nach ist das Christenthum vollkommen eins mit demjenigen, was im Heiden- und Judenthum als Religion anzusehen ist. Ihrem Wesen nach ist überhaupt die Religion nur Eine; jede falsche ist nicht Religion, sondern Superstition.

§. 372.

Auf seiner tiefsten Stufe steht der Geist Jesu Christi in seiner Menschheit oder der christliche Geist in der Concretion mit der Natur oder in der Naturanschauung. Er selbst ist da noch in seiner reinen natürlichen Innerlichkeit, als die Seele der Natur oder als Naturgeist, in sich versenkt und verloren. Der Mensch auf dieser Stufe hat das Endliche selbst und als solches zu seinem Gott oder Fetisch. In diesem seinen träumerischen Daseyn ist er noch auf der Stufe des bloßen Empfindens; das Unmittelbare und Sinnlichgegenwärtige, das Materielle und Geistlose ist ihm seines Gottes Erscheinung. Wie da der Geist sich naturalisirt hat, so ist die Natur da auch ebenso spiritualisirt und die Religion

jener Pantheismus, der die Natur vergeistigt und Alles in ihr zum unmittelbaren Ausdruck der Gottheit macht.

§. 373.

Aus dieser Unendlichkeit des Endlichen ist der Geist wesentlich auch nicht heraus auf der Stufe der Kunstreligion, in welcher die Natur in ihrer erscheinenden Realität nur in den Geist eingegangen, um als Idealität sich wieder heraus zu kehren. Es bleibt auch da bei der sinnlichen Anschauung, und der Ausdruck derselben ist das Symbol, das Bild des Gottes entweder von ihm selbst nicht verschieden, wie in der Naturreligion, oder als dessen Ideal, Darstellung der Vorstellung; so in der Kunstreligion. Ohne Beziehung noch auf das Wissen seyend, hat diese Religion kein Dogma, sondern den Mythus zu ihrem Lehrinhalt. Die wissenschaftliche Erforschung des Zusammenhangs dieser unwahren Religion mit der wahren ist die Symbolik und Mythologie.

§. 374.

Die Religion auf dieser Stufe ist nicht sowohl Religion, als Superstition, nicht Glaube, sondern Aberglaube. Mit der Erlösung identisch hat die Religion hier mehr noch das Moment der Entzweiung, als der Versöhnung in sich, und die Nothwendigkeit der Erlösung in ihr ist nur die ihrer Aufhebung auf einer höhern Stufe. Die Erlösung selbst verräth sich nur in dem äußerlichen Opfer und dessen Vervielfältigung und im Eidschwur: beides ist nicht ohne das Bewußtseyn der Endlichkeit und Vergänglichkeit aller Dinge und dieses ist das Wahre daran. Aber indem der Geist hier noch in dem Materiellen und Geistlosen, wie im Irdischen und Unsittlichen außer sich ist, bedarf er der wahren Religion, als der Negation dieser seiner Religion und als der Erlösung selbst von dieser seiner Religion. An der Lehre Jesu Christi verstummen die alten Orakel, als Stimmen des Gottes.

§. 375.

Von dieser Stufe der Naturanschauung kehrt der Geist zu sich zurück und erhebt sich auf die Stufe der Reflexion und Abstraction von aller Anschauung, allem sinnlich Gegenwärtigen, Natürlichen, in das reine, bildlose Element des Gedankens. Mit diesem abstracten Denken ist er dem Glauben und Wissen näher und seine Religion hat die Form der nur im Wort und Gesetz Gottes offenbaren und zu ihren Organen nicht bloß Priester, sondern auch Lehrer und von Gott gesandte und beglaubigte Propheten. Aus der Isolirtheit der Vorstellung des Individuums ist die Religion schon in ein wahrhaft objectives Daseyn übergegangen, in eine Gemeinschaft der Gläubigen, dergleichen bei aller Objectivität seiner Religion dem Heidenthum fremd war. Der absolute Geist in der Einheit mit dem menschlichen oder der christliche Geist verknüpft mit sich das Andenken an diese seine Stiftung, die Geschichte der Väter und eines ganzen Volkes, daß an diesen seinen Erinnerungen und Geschichten zugleich die Geschichte der göttlichen Leitung und Erlösung hat. Diese selbst aber zerfällt in die Dimensionen der Zeit, in der nur die Vergangenheit und Zukunft unendlich reich, die Gegenwart aber zugleich unendlich arm erscheint. An der Ueberlieferung und Weissagung oder an der Erinnerung und Hoffnung hat Israel die wesentlichen Momente seiner Erlösung.

§. 376.

Der mit der Menschheit einige absolute Geist hat sich in der Form der Nationalität substanziirt. Ein Volk hat er sich erwählt vor allen andern und wie jenes das Volk des Geistes ist, so sind diese zum Fleisch herabgesetzt. Die Weltgeschichte hat außer diesem Volk keine Bedeutung mehr; es selber ist das welthistorische, und das Heil aller Völker ist geknüpft an dieses eine. So sich auf die Menschheit unter

ter ihm, und auf den Nationalgott über ihm beziehend, ist es in dieser bloßen Relation zwar im Verhältniß zu beiden, aber zugleich noch getrennt von beiden. Diese Abstraction ist der unendliche Schmerz Israels, sein Unglück und Untergang. Es selbst ist zwar die bewußtlose Vermittelung zwischen beiden, aber zugleich das Opfer, welches fallen muß, soll die Erlösung vollendet werden. Denn in dieser seiner Vermittelung der Uebergang in die Versöhnung Gottes und der Menschheit, ist es zugleich die Hemmung derselben, indem es nur darin ist und seine Bestimmung hat, einerseits die Beziehung der Form auf das Wesen, des menschlichen Gedankens auf Gott, als den wesentlichsten und höchsten Gedanken zu seyn, aber darin zugleich über die Form der Nationalität nicht hinauszugehn.

§. 377.

In diesem Verhältniß des Geistes Gottes und des Geistes der Menschheit zu einander, sind sie beide doch noch von einander verschieden. Der allgemeine Geist der Menschheit hat sich in Israel besondert, dieses aber in solcher Besonderung dem allgemeinen Geiste der Menschheit sich entgegengesetzt, ihn in sich aufgehoben. Der wahre Geist seines Volkes und aller Völker oder der gesammten Menschheit, ist der Geist eines Individuums dieses Volkes, in welchem er sich zwar einerseits vereinzelt, aber zugleich als Geist der Menschheit in seiner höchsten Allgemeinheit zeigt, somit jene Aufhebung geschehen ist. Seinem Volk gehöret er nicht so an, daß er der ganzen Menschheit fremd wäre. In dieser seiner absoluten Allgemeinheit ist der Unterschied zwischen dem absoluten Geist und ihm ebenso sehr vorhanden, als nicht. Wer ihn nur als dieses Individuum ansieht, hat an ihm nur den Menschensohn; wer darüber hinauszugehen weiß, erkennt in ihm den Sohn Gottes. Für diesen welthistorischen Menschen und in ihm existirt der absolute Geist

als das absolute Wissen, und dieses sein Wissen von ihm ist die Erlösung der ganzen Welt: diese Existenz des Geistes, welche an und für sich selbst Wissen ist, ist die Offenbarung in ihrer Absolutheit selbst.

§. 378.

Als dieser einzelne mit dem allgemeinen, als dieser allgemeine mit dem absoluten Geist identische menschliche Geist ist der Geist Jesu Christi in seiner Gemeinde der absolut gegenwärtige, und hiedurch der erlösende. Er ist das lösende Wort zu jenen stummen Gedanken, welche die Welt und Menschheit dunkel und bewußtlos bewegen, bis sie in ihm ihre Wahrheit und Ruhe finden. Das Wissen Jesu Christi von Gott ist das Daseyn des göttlichen Geistes selbst, und somit das Offenbarseyn desselben oder die Religion selbst als die offenbare, diese somit vom Daseyn und Leben Jesu Christi wesentlich nicht verschieden. Er ist die Religion selbst und die Erlösung, Joh. 14, 5. 6., und alle Befreiung und Freiheit ist nur in ihm und von ihm. Joh. 8, 32. 36. Wie er selbst, als dieses einzelne Bewußtseyn das Selbstbewußtseyn der ganzen Menschheit ist, so kommt auch jedes, wie es erwacht und zu sich kommt, zugleich zu ihm.

§. 379.

Die von ihm ausgehende Erlösung hat zu ihrem Inhalt oder Zweck, welcher von ihrem Begriff nicht verschieden ist, die Befreiung der Welt zunächst von sich, als Natur oder als Negation des Bewußtseyns: denn darin ist sie zuerst in dem unmittelbarsten und unvermitteltsten Insichseyn, in der Erbsünde, und hiemit die unwahre, in sich verlorene Welt. Zu sich aber gekommen in dem Bewußtseyn als Ich ist die Welt, als Natur, in dem Bewußtseyn zwar aufgehoben in ihrer Unwahrheit und zum bloßen Moment geworden, aber in der Beziehung auf das Ich stehen bleibend

in die natürliche Gier und Sucht des Ich, in die Ichsucht und Selbstsucht umgeschlagen, und sie hierin die factisch in sich gegangene und verlorene Welt. Aus diesem isolirten Ichseyn oder der Subjectivität des Bewußtseyns in das allgemeine Bewußtseyn hinaufgehoben, ist es Selbstbewußtseyn, hat wahrhaftige Objectivität, und ist als das Ich nur aufgehobenes Moment des allgemeinen Geistes der Menschheit. Der aber diese Bewegung und Aufhebung der Natur und des Ich in ihrer Selbständigkeit vollbringt, ist der absolute Geist in der Einheit mit dem menschlichen, der Geist Jesu Christi. Er, durch die Natur und das Ich sich bewegend, ist das reinigende und befreiende, die Welt von sich erlösende Prinzip. 1. Cor. 1, 30. Joh. 8, 12. 17, 3. 1. Cor. 3, 11.

b. Von dem priesterlichen Amt Christi.

§. 380.

Die Erlösung hat zunächst an ihr selbst die Bestimmung jener negativen Macht, welche die Frei- und Losmachung der Welt von ihr selber ist. An dieser Seite ist sie die Aufzeigung des Widerspruchs und die Offenbarung der Wahrheit, die Stiftung der wahren Religion. Hiemit aber ist sie zugleich als positive Macht die Vertilgung des Widerspruchs und die versöhnende Macht. Die Nothwendigkeit der Versöhnung ist bereits in der vorausgegangenen Entzweiung enthalten, welche letztere schon in der unmittelbaren Einheit Gottes und der Welt enthalten war, die als solche nothwendig sich in den Gegensatz fortbewegte. Die unmittelbare Einheit hat, wie die Entzweiung, in sich keinen Bestand und kein Verbleiben: sondern die Versöhnung erst ist ihr Zweck: in ihr erst hat der Begriff der wahren Einheit sich selbst erreicht. Aber auch die Versöhnung ist nur, indem Gott der mit sich und der Welt einige, die Welt, die mit Gott und sich selbst entzweite ist. Dieses

nun, daß das mit sich und der Welt einige göttliche Wesen selbst sich durch das Verderben der Welt, es vertilgend, hindurch bewegt, ist die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott.

§. 381.

Aber nicht kann dieses durch Gott geschehen in seinem abstracten, der menschlichen Natur entfremdeten Wesen, welche Entfremdung vielmehr selbst nur die menschliche Entzweiung ist mit Gott. Aber ebenso wenig kann der Mensch an und für sich der Versöhner seyn. In allen Menschen und Völkern ist nur das Bedürfniß der Versöhnung, nicht sie an und für sich selbst. Wäre sie als solche da und mehr als dieses Bedürfniß, so wäre sie überhaupt nicht nöthig, und auch das Bedürfniß nicht vorhanden. Das Bedürfniß der Versöhnung aber ist vorhanden als Glaube an ihr göttliches Gestiftet- und Geschehenseyn, und dies Geschehenseyn, diese Handlung ist der Gegenstand einer dem Glauben sich gebenden Lehre, das Dogma von der Versöhnung oder dem priesterlichen Amt Christi. Als dieses, oder als Befriedigung des Bedürfnisses kann sie ebenso sehr, als dieses Bedürfniß selbst, nur von Gott, dem Bedürfnißlosen und sich selbst Genugsamen ausgehen. Er allein bewirkt dieses Bedürfniß, dessen Befriedigung nur der Gottmensch ist.

§. 382.

Sich selbst ewig genugseyend ist Gott auch der sich selbst genugthuende, und hierin der sich offenbarende, und was in ihm ewig ist, auch der Welt in zeitlicher Weise mittheilende. Als der offenbare Gott aber ist er der Sohn, in seiner Einheit mit der Welt der Mensch, Jesus Christus. Darin allein, daß in ihm die menschliche Natur nicht im Unterschiede steht von der göttlichen, ist die Möglichkeit einer Versöhnung durch ihn enthalten. In der Liebe, womit

der Vater ihn sendet in die Welt, thut sich der Vater selbst genug. In der Liebe, womit er des Vaters Auftrag vollbringt, thut der Sohn wie dem Vater, so sich selbst genug: denn diese Liebe ist das göttliche Wesen, der Geist des Vaters und Sohnes selbst. Wie dieses ganze Verhältniß Gottes zur Welt in Jesu Christo das Verhältniß der Liebe ist, so ist auch die Liebe Gottes in Jesu Christo die ebenso freie, als nothwendige Macht, welche nicht etwa mit sich selbst entzweit durch Zorn, Haß, Rache und dergl. allein die Entzweiung der Welt mit Gott aufheben, und die Versöhnung der Welt mit Gott stiften kann. Joh. 3, 18. 1. Joh. 4, 8. ff. Röm. 5, 8.

§. 383.

Die eine Seite der Versöhnung ist also die sich selbst genugthuende Liebe Gottes. Die Versöhnung ist Genugthuung (Satisfactio). Wird sie in ihrer Nothwendigkeit in Beziehung auf das Verderben der Welt abstract genommen, so ist sie die unwirkliche, und es entstehen die Neugierden und Fragen, ob nicht auch andere Weisen der Versöhnung zu denken seyen, als die, in welcher sie wirklich ist. Die gottgenugthuende Liebe aber ist sie wirklich erst als die menschliche Liebe Gottes zur Welt: denn hiemit erst wird sie die gottgenugthuende göttliche Liebe der Welt zu Gott; sie zeigt sich in der Person Eines Menschen, als des Stellvertreters der Welt, und wirklich also ist die Versöhnung der Welt in der Genugthuung nur als stellvertretende Genugthuung (Satisfactio vicaria).

§. 384.

Als stellvertretende enthält sie einerseits in ihrem Begriff die Bestimmung, daß es nicht die Welt an und für sich, oder gar sie in ihrem Verderben ist, welche Gott genugthun kann; als solche ist sie vielmehr die von Gott verstoßene, in

sich verlorene und unselige Welt, sondern vielmehr das wahre und heilige Prinzip der Welt, die erschaffende und erhaltende Macht selber sey, welche auch die vom Verderben errettende und versöhnende, oder das an und für sich versöhnende Prinzip ist. Als solche ist die stellvertretende Genugthuung eine der Welt fremde, sie von sich selbst als Welt befreiende, und zum Reiche Gottes erhebende Macht. Sie ist die negative Macht gegen diese negative Seite der Welt, und so als jene Negation dieser Negation die Wiederherstellung der wahren Welt.

§. 385.

Als stellvertretende enthält die Genugthuung aber andrerseits in ihrem Begriff die Bestimmung, daß es die Welt, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit als menschliche Natur, ist, welche durch die Person des Einen Menschen vertreten ist. Hat die Genugthuung, als stellvertretende, ihre Wahrheit darin, daß es Gott selbst ist, der sie leistet, so hat sie ihre Wirklichkeit darin, daß es der Mensch ist, der sie leistet. Als solche nun ist sie nicht ein der Welt fremdes, sondern ihr eigenes Thun, in dem Thun Jesu Christi, der dieser ihr Stellvertreter ist, am vollkommensten offenbar geworden und vollbracht. Die Stellvertretung ist also eine zwiefache: das Prinzip der Welt tritt an die Stelle der Welt, und der Eine Mensch ist der Stellvertreter aller.

§. 386.

In der Person des Gottmenschen aber sind Prinzip der Welt und Welt selbst nicht mehr andere gegen einander, und ist die Stellvertretung somit nur die einfache: denn er ist die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. In dieser Einheit geht die göttliche Natur ebenso sehr in den Unterschied oder die menschliche Natur ein, als diese aus dem Unterschiede in die Einheit zurückkehrt. Somit hat die

menschliche Natur das göttliche Prinzip als stellvertretende Genugthuung nicht mehr absolut außer sich. Ebenso aber ist es Jesus Christus nicht als der Einzelne nur, der die Versöhnung mittelst geleisteter Genugthuung vollbringt und darin der Stellvertretende Aller ist, sondern er ist dieses als der in seiner Einzelheit allgemeine Mensch, als der Repräsentant der gesammten Menschheit und somit nur, so fern sie selbst dabei gewesen ist. Dieses Dabeigewesenseyn ist ihr Glauben an Jesum Christum und an die durch ihn vollbrachte Versöhnung, in welchem Glauben die Versöhnung selbst erst an sie kommt, sich fortsetzt auf alle Zeiten, und das Verdienst Christi einem jeden, der diesen Glauben hat, als sein eigenes zugerechnet wird.

§. 387.

Indem nämlich nun die nämliche Liebe Gottes zu den Menschen die Liebe eines Menschen ist zu Gott, und als solche offenbar wird in Jesu Christo und in allen andern zum Bewußtseyn kommt, ist der Haß getilgt in der Welt gegen Gott und alle Menschen, und die Entzweiung der Welt mit Gott und mit ihr selbst gehoben. Durch das Medium des Glaubens ist die Versöhnung in das Element des Bewußtseyns versetzt; sie ist aber auch schon an sich als Handlung des Gottmenschen darin. Mittelst des Glaubens an die Versöhnung ist sie die Ueberzeugung, daß Gott in seiner Menschheit auf eine ewige Weise ihr Versöhner sey, daß die Versöhnung nichts Endliches, Entstandenes und Vergangenes, sondern das wahre und wirkliche Wesen Gottes nur als versöhnendes, und die Versöhnung in dieser ihrer göttlichen Wahrheit in Jesu Christo erst vollkommen offenbar und gewiß geworden sey. Das allgemeine Selbstbewußtseyn aber als Glauben hat nicht in dieser Unmittelbarkeit und Abstraction seine Wirklichkeit, sondern concret in Einem Menschen, also in dessen Handlung, Vermittelung

und Geschichte. Er ist, als zweiter Adam, auch darin das Gegenbild des ersten, und so der Erretter der in dem ersten gefallenen-menschlichen Natur.

§. 388.

In der Bewegung zur Versöhnung begriffen in ihrem wahrhaftigen Elemente, welches das Bewußtseyn ist, steht die menschliche und göttliche Natur zunächst einander gegenüber, doch in der Bewegung zur Versöhnung nicht mehr abstract, sondern im concreten Verhältniß, so, daß die menschliche Natur das Göttliche, wenigstens als Bedürfniß, die göttliche Natur das Menschliche bereits an ihr hat. Auf jener Seite zeigt sich der Mensch in seinem natürlich-moralischen Verderben, und dieses als Sünde, als Schuld und worin beide aufgehoben sind, als Strafe. Auf der andern Gott sich genugthuend in seiner Menschheit oder Jesus Christus in seinem Thun, in seinem Leiden, und worin beide aufgehoben sind, in seinem Gehorsam. Außer allem Verhältniß zur göttlichen Natur ist Sünde, Schuld und Strafe ebenso undenkbar, als außer allem Verhältniß zur menschlichen Natur die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott.

§. 389.

Die Sünde kann nicht als identisch mit der menschlichen Natur, sondern diese nur als behaftet damit, und als ein an und für sich ihr Aeußerliches, aber zugleich doch ihr Inhärirendes und Innerliches begriffen werden. Als ein Aeußerliches ist sie ein Zufälliges, als ein Innerliches und ihr Inhärirendes ein Zuständliches; als jenes ist sie ihr Fremdes (die menschliche Natur ist gut), als dieses ihr Eigenes, eine Bestimmtheit derselben (die menschliche Natur ist mit dem Bösen behaftet), obwohl in dieser Eigenheit nicht Eigenschaft, oder Qualität, doch in der Natürlichkeit Gegründetes und in sofern Nothwendiges. In ihrer Aeußerlich-

keit, Fremdheit und Natürlichkeit ist sie die angeerbte; in ihrer Innerlichkeit, Eigenheit und Zuständlichkeit die Einwilligung darin, oder die bestimmte That des persönlichen Individuums. Jene Möglichkeit aller wirklichen Sünden, welches die Erbsünde ist oder die Sündhaftigkeit, ist zugleich, obgleich nicht die Befreiung von dieser Möglichkeit, doch die Möglichkeit der Befreiung von den wirklichen Sünden oder die Möglichkeit der Entsündigung.

§. 390.

Frei von jener Natürlichkeit und dieser Zuständlichkeit der Sünde ist allein der Gottmensch; sie kann unter keinem Gesichtspuncte, weder als Minimum der Sündhaftigkeit vom Anfang an, noch als mit der Zeit erst überwundene Bestimmtheit seines Daseyns, als an oder aus ihm hervorgekommen, gesetzt, sondern nur von dem Argwohn und Mistrauen, oder von dem Bösen außer ihm in ihn hineingedacht werden. Matth. 12, 24. 27. Er allein offenbart vielmehr in sich die menschliche Natur in ihrer Integrität und Vollkommenheit, welches ihre Einheit mit der göttlichen ist und zeigt, daß die Sünde nicht eine absolute Nothwendigkeit der menschlichen Natur oder diese selber sey. Ihm, dessen Bewußtseyn nicht aus der Natur, sondern aus dem Geiste hergekommen, ist die Natur, als menschliche, nur das Medium der Offenbarung seiner göttlichen, und frei läßt er von ihren Nothwendigkeiten sich bedingen und beschränken. Er ist auch nicht etwa nur der Sündenlose oder Unsündliche, sondern, daß er dieses negative ist, hat seinen Grund im Positiven, darin, daß er der Heilige, seine Bestimmtheit die an und für sich göttliche Heiligkeit ist. Joh. 8, 46. 2. Petri 2, 22. Hebr. 4, 15. Und nur als dieser Heilige *kann* er der Versöhner der Welt seyn mit Gott. 2. Cor. 5, 21.

§. 391.

Die Sünde ist an sich die Schuld, aber nicht ist die Schuld Sünde. In jenem ersten Moment ist die Schuld mit der Sünde unmittelbar eins, und diese in jener als Ungenügenheit und Verwerflichkeit vor dem Gesetz objectiv. Hiemit aber ist die Schuld zugleich in ihrem Fürsichseyn oder im Unterschiede von der Sünde, als das Bewußtseyn der Sünde, und in diesem ihrem zweiten Moment ein gutes, die Schuld keine Sünde. Das eine ist so das negative des andern, und in dieser Beziehung auf einander die Schuld Bewußtseyn des Mangels der Unschuld. Dieses, daß die Sünde eine Schuld ist oder Sündenschuld, ist darin, daß die Schuld keine Sünde, die Möglichkeit und der Anfang der Entschuldigung. Die Erkenntniß der Sünde ist vielmehr aus dem Guten, und die Befreiung hebt an in dem Bewußtseyn, daß die Schuld, obgleich nicht mehr Unschuld, doch auch nicht Alleinschuld, sondern nur Mitschuld, obgleich die eigene, doch zugleich die fremde und allgemeinmenschliche ist, und auf diesem Wege dem persönlichen Individuum wieder fremd werden kann.

§. 392.

In Beziehung auf die menschliche Sündenschuld ist der Gottmensch der Unschuldige. Wie die Sünde der Menschen an sich nicht die seinige ist, so ist auch ihre Schuld an sich nicht die seinige. Aber mittelst des Bewußtseyns ist auch ihm der Unterschied zwischen Guten und Bösen da, oder an sich im Daseyn, und kann er die ihm fremde Sünde und Schuld zu der seinigen machen; sie ist für ihn vorhanden, als ein ihm äußerliches, und nur als der Gedanke daran, und als der Schmerz darüber in seiner heiligen Seele. Mittelst des Fürsichseyns der Schuld in ihrem Unterschiede von der Sünde, welches die Erkenntniß derselben ist, kann die Sündenschuld der Welt auch für ihn seyn, und der Gott-

menſch, nicht theilhaftig der Sünde und ſie wohl auf ſich nehmend, aber nicht an ſich in ſich aufnehmend, die Sündenſchuld der Menſchheit tragen, und ſie nur dadurch auch wegtragen, daß er ſie wirklich auf ſich nimmt. Joh. 1, 29. 36. Jeſ. 53, 4. Matth. 8, 17. 1. Petri 2, 24. Unverſehrt und unverletzt durch das Verderben der Welt, begiebt er ſich in daſſelbe und bewegt er ſich durch daſſelbe, und ſo nahe kommt es ihm, daß der Glanz ſeiner Gottheit darin zu erlöſchen ſcheinen kann und doch nicht erliſcht.

§. 393.

Die Identität der Sünde und Schuld iſt die **Strafe**, und als ſolche die Aufhebung beider. Mittelſt der Strafe fällt die Sündenſchuld hinweg und hinaus aus dem Leben, wird als That des Lebens getilgt, und iſt in dem Bewußtſeyn nur als Abſtraction wiederhergeſtellt, oder als Erinnerung aufbewahrt. Jene Identität an ſich aber iſt nicht eine menſchliche, ſondern göttliche; die Nothwendigkeit, daß in der Schuld die Sünde ſich beſtrafe, hat ihr Prinzip ebenſo ſehr in der göttlichen Gerechtigkeit, als in der göttlichen Liebe und Gnade; ſie iſt göttliche Strafe. Die göttliche Gerechtigkeit iſt die innere Nothwendigkeit, nach der einem jeden werden muß, was ihm gebührt; die göttliche Gnade und Liebe iſt die Erklärung des Schuldigen für einen Strafwürdigen: dieſe in der Sünde und Schuld ſelbſt noch übrig bleibende Würdigkeit iſt der Anfang der Aufhebung beider; ohne dieſe Würdigkeit der Strafe iſt Sünde und Schuld die abſolute Verdammniß. Die innere und ewige Nothwendigkeit jener Identität der Sünde und Schuld in der Strafe iſt die Veranlaſſung zu der Vorſtellung von der Ewigkeit der Höllenſtrafen. Allein da die Strafe andrerſeits zugleich Tilgung der Schuld und Sünde, ſo iſt die Vorſtellung dem Begriff unangemeſſen.

§. 394.

Wird nun der Heilige und Unschuldige, als der Unheilige und Schuldige behandelt und bestraft, so hat zwar der Begriff einer Strafe, deren Voraussetzung nicht Sünde und Schuld, und die nicht mit beiden identisch ist, einerseits hier nur eine uneigentliche Bedeutung; sofern er sie nicht verdient, ist sie so wenig gerecht, als Strafe. Andrerseits aber ist sie doch von den Strafenden nicht anders gemeint, denn als wirkliche und eigentliche Strafe, und das in der Form des Rechts über ihn gesprochene Urtheil, und wäre es auch an sich das größeste Unrecht, bezweckt nur Strafe, und ist hiernach in der Ausführung auch eine Strafe mit Recht zu nennen. Einseitig sich stellend in den ersten Gesichtspunct muß man läugnen, daß der Gottmensch den Schmerz und Tod als eine Strafe erlitten; andrerseits aber zugebend, daß sein Leiden und Sterben die Form der Strafe habe, muß man in seiner bestraften Unschuld selbst die Hinweisung erkennen auf fremde Schuld, aus der ein solches Strafurtheil selbst hervorgehen konnte, und dieses unwahre und ungerechte Urtheil ist das allgemeine der Welt in ihrem Verhältniß zur Wahrheit und Gerechtigkeit; es ist die Versündigung der Welt an der in seiner Menschheit offenbaren Wahrheit und Heiligkeit Gottes, und nicht nur um dieser Versündigung und Verschuldung willen leidet und stirbt er, sondern er trägt und büßet auch darin, was sie verdienet: wer so, wie er, absolut unschuldig leidet und stirbt, der leidet und stirbt auch nur für andere. Ephes. 5, 2. Röm. 8, 32. 1. Tim. 2, 6. Hebr. 2, 9.

§. 395.

Nächstdem, daß und wie Christus die Strafe der Welt habe tragen können, ist nun in dieser Lehre weiter zu erkennen, wie Sünde und Schuld des Menschengeschlechts durch die von ihm übernommene Strafe getilgt, und die Versöh-

nung der Welt mit Gott dadurch gestiftet worden: welches die andere Seite dieser Untersuchung ist. Das Bedürfniß dieser Versöhnung mit Gott hat die Welt in dem Bewußtseyn, in ihrem Thun dem göttlichen Gesetz nicht zu genügen, sondern vielmehr sich im Widerspruch mit demselben zu befinden, in ihren Leiden aber die Folgen der menschlichen Unvollkommenheit und Sünde zu tragen, dafür zu büßen oder gestraft zu seyn, in beiden aber, in ihrem Thun sowohl, als in ihrem Leiden die mit Gott nicht versöhnte zu seyn. Dies Bewußtseyn des Unversöhntseyns des Menschen mit Gott durch ihn, den Menschen selbst in seinem Widerspruch mit dem Gesetz, und in dem Widerspruch mit sich selbst oder in seinem Schmerz, ist aber selbst schon und an sich der Glaube an die gestiftete Versöhnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst oder die Gewißheit, daß die Versöhnung der Welt mit Gott durch Gott in seiner Menschheit vollbracht, die Befreiung der Welt von jenem Widerspruch, und diesem Schmerz, oder von aller Ungerechtigkeit und allem Unheil an sich, und auf eine ewige Weise geschehen sey. 1. Joh. 2, 2. 4, 40.

§. 396.

Als diese Wahrheit war die Versöhnung vorhanden, ehe sie in Jesu Christo ihre Vollendung und Wirklichkeit erreichte, und der Glaube an diese Wahrheit ist der Grund der Weissagung, daß sie auch ihre Zeit finden werde, in der sie vollendet werden würde; und als solche Wahrheit ist sie auch jetzt und für alle Zukunft vorhanden, nachdem sie einmal für immer vollbracht und vollendet worden. Vollbracht, vollendet worden aber ist die Versöhnung als Handlung des Gottmenschen durch die unendliche Liebe in seinem Thun und Leiden, wodurch einerseits in seinem Thun und Erfüllen des Gesetzes der Widerspruch der Welt mit dem Gesetz negirt und aufgehoben, und statt desselben das Thun

der Welt zu seiner Wahrheit erhoben, und ein heiliges geworden, andrerseits in seinem durch die Sünde der Welt bewirkten Leiden und Sterben die von ihr verschuldete Strafe für ihre Schuld und Sünde, aber ohne eigne Schuld und Sünde von ihm übernommen und getragen worden. Durch diese letztere Bestimmung des unschuldigen Leidens und Sterbens Christi hat Leiden und Sterben überhaupt seine ursprüngliche Bedeutung verloren, und ist als Strafe der Sünde, von der Unschuld selbst erduldet, in der ganzen Menschheit aufgehoben.

§. 397.

Die Versöhnung, durch Christum gestiftet, ist demnach das Bewußtseyn, daß dem durch den Glauben an ihn, seine Gerechtigkeit und Geduld entsündigten, weder die begangene Sünde, noch das erduldete Leiden und Sterben ein Hinderniß seiner Seligkeit sey. Das Thun und Leiden Christi aber, als Offenbarung dieser Wahrheit, ist das versöhnende und die Versöhnung an sich. Bei diesem Begriff von der Versöhnung ist zunächst klar, daß die Vorstellung von der Unmöglichkeit, daß Christus die Strafe der Welt getilgt, einerseits auf der fehlerhaften und abstracten Trennung seines versöhnenden Thuns und seines versöhnenden Leidens, andrerseits auf der ebenso fehlerhaften und abstracten Trennung seiner Person oder Individualität von der Menschheit, und endlich auch auf der abstracten Trennung der menschlichen und göttlichen Natur beruhe. In der ersteren Beziehung wird sich leicht vorgestellt, das Leiden und Sterben Christi an sich sey das versöhnende, da es vielmehr nur das Leiden und Sterben dessen ist, dessen Leben die Unschuld, dessen Thun die Gerechtigkeit ist; in der andern Beziehung wird leicht gemeint, auch dem nicht durch wahren Glauben an Christum entsündigten und gerechtfertigten könne die Versöhnung, durch Christum gestiftet, helfen, zu welcher doch

ebendiese Entsündigung im Glauben an seine Gerechtigkeit zunächst und vor Allem gehört. Hiemit fällt auch zugleich der Einwurf weg, der auf der Trennung der menschlichen Natur in Christo von der göttlichen beruht, daß Gott einen Unschuldigen statt der Schuldigen leiden lasse, setze in Gott Grausamkeit, Rache, Zorn und dergl. voraus. Es ist vielmehr die reinste und vollkommenste Liebe Gottes selbst, womit er in seiner Menschheit sich Genüge leistet, indem der Mensch in seiner göttlichen Natur aus Liebe im Namen Aller durch seine Gerechtigkeit ihre Ungerechtigkeit, durch seine Unschuld ihre Schuld vertilgt.

§. 398.

Hierin liegt ebenso sehr, daß die Genugthuung Christi ebenso sehr eine ihnen fremde (sonst wären sie nicht die durch ihn, und somit durch Gott versöhnten), als ihre eigne ist (sonst wären sie nicht durch ihn versöhnt), welche Aneignung im Glauben geschieht, dem das Verdienst Christi zugerechnet wird. Wenn also hier Einer für Alle leidet und stirbt, so geschieht es nicht, damit sie, die Uebrigen, das Gegentheil erfahren von dem, was der Eine, oder damit sie nun gar nicht mehr leiden und sterben, sondern damit sich in ihm das Leiden und Sterben Aller concentrire, und sie nur so wie er leiden und sterben lernen. Denn Stellvertreter der Menschheit ist er nicht, sofern er außer ihr, sondern sofern er sie selbst ist, und das in allen Individuen Gleiche in sich vereinigt darstellt. Ist also Einer gestorben für Alle, so sind sie in ihm Alle gestorben; sie bringt er in sich Gott zum Opfer dar, d. h. leidend und sterbend weihet er sie Gott. 1. Cor. 5, 14. 15. 15, 31.

§. 399.

Daß aber die Welt solche Gerechtigkeit und Genugthuung, als die Jesu Christi, sowohl in ihrem Thun, als

Leiden, zu leisten nicht vermag, ist ihr Ungenügendes, welches der Genugthuung bedarf, und welche ebendarin stellvertretend ist, daß sie dieselbe nicht zu leisten vermag, also für sie geschehen muß, welches ebenso sehr heißt: ihr zum Besten, und an ihrer Statt, als auch nicht ohne sie. Jenes Ungenügende aber hat in dieser seiner Negativität zum positiven Inhalt den Widerspruch der Welt mit Gott und mit sich selbst, welches auf Seiten der Welt ein Thun und Leiden ist. Denn dieses ist der Begriff der Selbstheit, daß sie die Identität des Thuns und Leidens ist; in ihr ist das Thun das gehemmte (negative) Leiden, das Leiden das gehemmte (negative) Thun. Das Thun ist ein bestimmendes, das Leiden ein Bestimmtwerden; das Thun, sich rein allein durch sich selbst bestimmend, ist das Freie; das Leiden, als das die Selbstbestimmung und Freiheit negirende, das Nothwendige. Beides, das Freie und Nothwendige, ist in seiner Identität auch wiederum in jedem von beiden, dem Thun, wie dem Leiden. Der Widerspruch selbst aber ist bereits oben begriffen als ein solcher Zustand, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit gegen einander sind. Hier kann daher die Vertilgung des Widerspruchs von Seiten des Versöhners oder die Versöhnung selbst als die wiederhergestellte Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit begriffen werden.

§. 400.

In dem Thun der Welt ist die Erfüllung des Gesetzes das Nothwendige; es kündiget sich an als ein Müssen, und ihm soll das Wollen entsprechen und gleich seyn: diese Einheit der Freiheit mit der Nothwendigkeit ist die Sittlichkeit. Sie aber ist als die menschliche die endliche, und kann in entgegengesetzter Richtung bis zum Widerspruch gehen, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit ganz aus einander fallen und gegen einander sind. In dem unendlichen Thun des Gottmenschen als des Versöhners hingegen, haben Freiheit

heit und Nothwendigkeit keine Selbständigkeit gegen einander. Ihm, dem Sohne Gottes, kündiget vielmehr die Nothwendigkeit sich nur an als Willen seines Vaters im Himmel, welcher nicht noch in diesem Verhältniß die Form des Gesetzes hat, geschweige irgend eine Renitenz in ihm findet. Der Wille des Vaters ist vielmehr auch der Wille des Sohnes: denn seinem Wesen nach ist der Sohn nicht verschieden vom Vater, mithin auch der Eine Wille Gottes für beide derselbige; es ist mithin auch für den Gottmenschen das Nothwendige an und für sich selbst das Freie, das Freie an und für sich selbst das Nothwendige: beide gehen in ihm nicht nur nicht aus einander, sondern die Nothwendigkeit wird zur Freiheit erhoben und erhält darin erst ihre Wahrheit. Matth. 5, 17. 18. 26, 42. Joh. 4, 34. 6, 38. 5, 30. Röm. 13, 10. 8. In dieser Einheit also sind sie beide in ihrem Fürsichseyn aufgehoben.

§. 401.

Das gehemmte Thun ist das Leiden; darin aber, daß es diese Hemmung des Thuns ist, zieht sich das Thun in das Leiden hinein, wie umgekehrt auch in das Thun sich das Leiden hineinzieht, da es nur das gehemmte Leiden ist. Die Ursach der Hemmung des Thuns, oder die Ursach des Leidens Christi ist ihm nur nicht, wie der Welt, eine innerliche, mit ihrer Wirkung, dem Leiden, identische, sondern eine äußerliche, es ist durch die Sünde der Welt bewirkt, sie macht ihm Leiden, giebt ihm gewaltsam den Tod; das Leiden ist für ihn eine ihn überwältigende Nothwendigkeit: sein Leiden ist die Sünde der Welt, diese erfährt er darin, sie rechnet sich ihm zu, als wäre er der Verbrecher und Missethäter. Gal. 3, 13. Aber indem sein freies Thun, welches die Negation der Sünde, seine Unschuld und Heiligkeit ist, selbst noch in seinem Leiden ist, ist dieses nicht, wie das der Welt, ein Leiden um der eigenen Sünde, sondern um der eigenen Gerechtigkeit und der fremden

Ungerechtigkeit willen, nicht eine solche Nothwendigkeit, in der keine Freiheit ist, sondern er erhebt auch diese Nothwendigkeit, indem er den Willen und Rathschluß seines Vaters darin erblickt, zur Freiheit und hiemit zu ihrer Wahrheit: obwohl sich der Macht bewußt, sein Leiden von sich abzuwälzen, Joh. 10, 18., erduldet er das Leid und dessen Aeußerstes, den Tod, frei in der Nothwendigkeit. Und dieses Leiden und Sterben, dessen Ursach nicht die eigne Sünde und Schuld ist, sondern die fremde der Welt, und vielmehr in der vollkommensten Unschuld, Geduld und Ergebung getragen, rechnet sich, aus Liebe, der Welt, die daran glaubt, zu und wird die Versöhnung der Welt mit Gott.

§. 402.

Allein noch ist die Freiheit und Nothwendigkeit, wie noch allgemeiner das Thun und Leiden Christi in der abstracten Verstandesbestimmung stehen geblieben, zwar in ihrem gegenseitigen Uebergang in einander aufgezeigt, und in der Aufhebung begriffen, aber noch hat sich nicht das Dritte erwiesen, wodurch und worin sie beide aufgehoben sind. Dieses aber ist der unendliche Gehorsam. So wenig in Ansehung des Thuns dieses an sich formale Thun, oder diese und jene einzelne und bestimmte Handlung, sondern die Erfüllung des Gesetzes, welche die Liebe ist, das Versöhnende ist, ebenso wenig ist das letzte Leiden Christi und dessen Ende, der Tod an sich das Versöhnende, sondern die Liebe, in und aus der es getragen und erduldet wird. Diese an sich göttliche Liebe ist als die menschliche der Gehorsam; er ist, als Gehorsam, nicht verschieden von jener göttlichen Liebe, welche sich im Thun und Leiden als die versöhnende Macht bewährt, und in dieser Form nicht nur Gehorsam, sondern auch der wahrhaft unendliche. Jene Liebe und dieser Gehorsam in ihrer Einheit ist die Einheit Gottes und des Menschen, und in und mit diesem Gehorsam also ist

das Thun, wie das Leiden Christi, erst in dem wahren Elemente der Versöhnung, welches das Bewußtseyn, der Geist ist.

§. 403.

Bleibt hingegen die Reflexion auf den Gehorsam Jesu Christi in seinem Leiden und Thun im Aeußerlichen stehen, so bleiben auch diese als selbständige stehen, und der Begriff ist in die Vorstellung und in seine einzelnen Momente auseinander gefallen. Als die erscheinende That aber an und für sich oder als das erscheinende Leiden und Sterben an und für sich hat es noch gar keine Beziehung auf die Versöhnung, wäre noch ein ganz endliches nur, und es könnte die sinnliche Betrachtung dann wohl allein sich an das körperliche Leiden Christi halten. In diesem aber ist es nicht das versöhnende, sondern als Seelenleiden. Als solches kann es wenigstens Mittel der Versöhnung seyn, ist aber auch als solches noch nicht die Versöhnung selbst, nicht ihr Zweck oder Begriff. Denn es kann das Seelenleiden selbst vielleicht nur als der geistige Reflex des körperlichen, vorhandenen oder bevorstehenden, Leidens genommen werden, und der so Leidende ist so wenig der Versöhner, daß er darin vielmehr selbst noch sich der Versöhnung bedürftig zeigt.

§. 404.

In solcher äußerlichen Ansicht wäre ferner wohl zulässig, einerseits in der neologischen Vorstellung von einer bloß moralischen und psychologischen Nothwendigkeit des Todes Christi stehen zu bleiben: jene wäre die, kraft deren er, um seiner Pflicht sich treu zu erweisen und davon ein recht ermunterndes Beispiel zu geben, den Tod nicht geflohen; diese, kraft deren er unter den damaligen Umständen, gedrängt durch das Volk, dessen Priester und Vorsteher, und ver-

lassen von seinen Jüngern, auf einmal seinen Plan geändert, und den Tod, als das Beste und Heilsamste für seine Sache gewählt. In beiden Beziehungen ist der Gehorsam Christi noch der endliche aller andern Menschen, der Versöhner nur der rechtschaffene, moralische Mensch, wie jeder andere: die Versöhnung selbst ist darin noch gar nicht anerkannt. Andrerseits aber könnte man sich auch wohl in der paläologischen Lehre fixiren, nach welcher die Versöhnung im Thun sowohl, als im Leiden und Sterben an und für sich ihren Inhalt hat, der Versöhner die gerechten Strafgerichte Gottes erfährt an der Stelle der Welt, und dieses ein absolut freiwilliges Leiden war. So aber ist die Gerechtigkeit Gottes in Zorn, Rache, Haß und jechliche Willkühr verwandelt, die Thatsache des Todes Christi als eine nur unter Gottes Leitung so gewendete, an sich zufällige und endliche genommen, es erlischt im Leiden und Sterben Christi alle innere Nothwendigkeit, und es bleibt nur die äußerliche übrig, welche die Nützlichkeit, Brauchbarkeit u. s. f. ist.

§. 405.

Die innere Nothwendigkeit des unendlichen Gehorsams Christi hingegen, einerseits als thätiger (obedientia activa) und andrerseits als leidender (obedientia passiva) ist die des Begriffes der Versöhnung selbst, und durch diese Nothwendigkeit sind jene Bestimmungen des Gehorsams als thuender und leidender nicht als äußerliche, sondern als innerliche und wesentliche in ihm selbst gesetzt; sie gehen vielmehr ebenso nothwendig aus ihm hervor, als sie in ihm aufgehoben sind. Nichts also an und für sich, ist es vielmehr der darin sich erweisende unendliche Gehorsam des Gottmenschen, der sie beide erst wahr macht, und zu Momenten der Versöhnung macht. In ihm haben sie ihre Wahrheit. Aber nicht auch hat der unendliche Gehorsam,

als dieser abstracte Gedanke, sondern erst in dem Concreten des Thuns und Leidens Christi seine Wirklichkeit. Als ein Gehorchen hat es eine innere Beziehung auf das Müssen oder auf das nothwendige Wollen; indem aber dieses Müssen oder nothwendige Wollen zugleich das Freie ist, ist die Nothwendigkeit zu ihrer Freiheit, und ebendamit der Gehorsam als freiwilliger (obedientia voluntaria) erst zu seiner Wahrheit gekommen.

§. 406.

In dem Tode Christi insonderheit ist das Thun und Leiden des Versöhners in seiner innersten Bewegung, und der Zweck des Todes Christi kann daher auch als der Begriff der Versöhnung selbst gefaßt werden. Daß dieser Tod mehr als nur des Thuns und Leidens Ende und mehr, als das natürliche Nichtseyn ist, zeigt sich besonders darin, daß ihm die Auferstehung nothwendig folgt. Das höhere, verklärte Leben also hat ihn zu seiner Voraussetzung. Seine natürliche Bedeutung verliert er darin, daß er nicht nur das Sterben des natürlichen Menschen oder des besondern Fürsichseyns ist, sondern des Menschen in der Einheit mit Gott. Nicht zwar ist es Gott in seinem Ansichseyn, der in der menschlichen Natur leidet und stirbt, sondern der Mensch in seiner göttlichen Natur. Aber um die Trennung zwischen Gott und dem Menschen zu tilgen, oder den Menschen mit Gott zu versöhnen, tritt hier der Unterschied Gottes und des Menschen in der Einheit selbst am stärksten hervor, und im Tode des Versöhners in seine äußerste Spitze. Die Unendlichkeit selbst erlischt in der Endlichkeit, und der harte Ausdruck: Gott selbst ist todt, spricht diese Seite der göttlichen Erniedrigung am stärksten aus.

§. 407.

Aber indem der Tod des Gottmenschen nicht etwa nur das Thun und Leiden des Einzelnen in seiner Einzelheit, sondern in seiner unendlichen Allgemeinheit ist, ist sein Gehorsam bis zum Tode selbst ein unendlicher, und alle Endlichkeit darin aufgehoben. Er opfert nicht seiner Ichheit und Einzelheit die Welt, sondern sich der Welt auf, und indem er sie in seiner Person Gott weihet und darbringt, ist er in dieser seiner Aufopferung aus reiner, göttlicher Liebe nicht nur selber schon im Anfang eines neuen Lebens, sondern auch der Anfang eines neuen Lebens in ihr. Die unendliche Liebe Gottes also, welche hier der unendliche Gehorsam des Gottmenschen ist, ist das eigentliche und wahre Verdienst Jesu Christi. So begriffen, ist die christliche Lehre von der Versöhnung auf ihrem wahren, d. i. rein geistigen und sittlichen Gebiet, und über die traditionellen Vorstellungen vom Opfer hinaus, in denen sie noch ihre bestimmten Beziehungen auf das Juden- und Heiden-thum hat. Gleichwie vielmehr an der Lehre Jesu Christi das alte Orakel und dessen Weisheit verstummte, so fiel auch an der Aufopferung Christi der alte Opferdienst, und dies einzig wahre Opfer tritt nun an die Stelle aller andern, vielen und mannichfaltigen und hiemit unwahren; in jenem vielmehr hat sich die Idee der Versöhnung vollkommen erreicht.

§. 408.

Erworben ist der Welt in der Versöhnung durch Christum in ihrer Objectivität, als Tilgung der Sündenschuld in der Strafe, die Vergebung der Sünde, Col. 1, 14. 20. Hebr. 1, 3., diese Vergebung aber in ihrer Negativität nur das Negative des Positiven, d. i. das ewige Leben oder die Seligkeit. Joh. 3, 15. 17, 3. Röm. 6, 23. 1. Thess. 5, 9. Für die Welt ist sie dieses aber nicht allein

durch ihr Seyn an sich, und ihre Objectivität oder durch das Vollbrachtseyn derselben durch Christum, sondern ebenso sehr durch das Aufgenommenseyn derselben in das Bewußtseyn und Leben. Dieses geschieht zunächst durch den Glauben an die geschehene Versöhnung oder den unendlichen Gehorsam Jesu Christi, d. i. an die wirkliche, von ihm an unserer statt geleistete Genugthuung in der Erfüllung des Gesetzes und in seinem unschuldigen Leiden und Sterben, welcher Glaube nicht seyn kann ohne das Bewußtseyn und die Anerkenntniß der Sünde, ohne Reue und Buße, und so erst wirklich Glaube an die erworbene Vergebung der Sünde ist. 2. Cor. 5, 17—20. 1. Cor. 1, 30. Sodann aber auch durch ein neues Leben oder den neuen Gehorsam selbst, welcher die Nachahmung Christi in dem seinigen ist, und woraus alle heiligen Gesinnungen und Werke hervorgehen. Gal. 2, 21. Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. Der Glaube aber und der Gehorsam der Welt haben nicht ihr Prinzip an ihr, der Welt selbst, sondern an dem Geiste dessen, der auf eine ewige Weise in seiner Gemeinde, und das beide, den Glauben und Gehorsam, bewirkende, und so der ewige Versöhner ist.

c. Von dem königlichen Amt Christi.

§. 409.

Die Wahrheit der Vorstellung von Christo, als dem Propheten und Priester, erweiset sich erst in der Vorstellung von ihm als König; das königliche Amt Christi ist die Einheit seines Propheten- und Priester-Amts: in dieser Einheit geht die Vorstellung selbst über in den Begriff. In diesem Begriff zeigt sich, daß die Vorstellung von Christo, als Propheten und Priester, ihren wahren Inhalt und ihre wahre Bedeutung nicht an jenen äußerlichen historischen Be-

ziehungen und Analogien hat, wovon die Bezeichnung hergenommen ist, und welche zugleich der Unähnlichkeiten viele enthalten, aus denen man dann gegen die Wahrheit und Nothwendigkeit der Vorstellung argumentiren kann; sondern erst in seinem königlichen Amt: denn über dieses giebt Jesus Christus selbst den genügenden Aufschluß, daß sein Reich nicht sey von dieser Welt, sondern ein durchaus geistiges, und hiemit also ist die ganze Lehre von der Erlösung erst in ihrem eigentlichen und wahren Element, welches das des Geistes ist.

§. 410.

Die Erlösung in ihrer Objectivität ist Stiftung der wahren Religion ebenso sehr, als Stiftung der Versöhnung der Welt mit Gott. Beides ist nicht das Werk eines Menschen an und für sich. Als solches wäre es vielmehr ein Subjectives, Entstandenes und Vergangenes. Nicht der Mensch an und für sich kann die wahre Religion und die Versöhnung der Welt mit Gott stiften, sondern eine göttliche Stiftung ist beides. Aber ebenso wenig ist die Erlösung in ihrer Objectivität ausschließlich das Werk Gottes in seiner Abstraction von der menschlichen Natur; als solches wäre sie nur ein unwirklicher Gedanke, ohne alle Realität; sondern, wie die Erlösung in Gott nur und von ihm, oder göttlich gestiftet, ihre Wahrheit hat, so hat sie nur in dem Menschen und von ihm vollbracht ihre Wirklichkeit. Der Stifter der wahren Religion und Versöhnung mit Gott oder der Erlöser ist der Gottmensch, er, in welchem Gott und der Mensch eins ist: diese Einheit aber ist die Einheit des Geistes. In der Lehre vom Geist also ist die Lehre von seinem königlichen Amt enthalten, und in dieser Lehre vom Geist sein Propheten- und Priester-Amt eins und aufgehoben.

§. 411.

Zeitlich nun oder geschichtlich fällt diese Einheit auseinander, und stellt sich so dar, daß er sein Propheten- und Priester-Amt während seines individuellen Lebens und im Stande seiner Erniedrigung geführt und ausgeübt, sein königliches Amt aber erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt angetreten. In Wahrheit aber ist in seinem königlichen Amt sein Propheten- und Priester-Amt enthalten, nur jenes in diesen Aemtern während seiner Knechtsgestalt noch ein verborgenes, aber schon je näher zu seinem Tode, um so mehr hervorbrechend, Matth. 27, 11. Luc. 23, 2., und endlich nach seinem Tode vollkommen offenbar werdend. 1. Tim. 6, 15. Apostg. 17, 14. 19, 16. Seine Befugniß und Macht zum Propheten und Priester ist daher eine von aller ähnlichen anderer Menschen verschieden; es ist die Macht Gottes selbst in seiner Menschheit. Aber als die Macht Gottes selbst in dem Menschen ist sie nicht die Macht eines Einzelnen, als solchen, sondern in seiner unendlichen Allgemeinheit, deren nothwendiges Prädicat die Geistigkeit und Ewigkeit ist. In keiner Zeit also hat Christus sein königlich Amt angetreten, sondern eben darin, und als dieser Regent ist er über alle Zeit hinaus, die durch ihn gestiftete Erlösung ist eine ewige, Jes. 45, 17. Hebr. 9, 12., und wie der Sohn Gottes schon vor seiner Ankunft im Fleisch in der Fülle der Zeiten, verborgen in seiner Menschheit alles Wahre und Gute, dessen sie fähig war, wirkte, so ist sein königlich Amt eben dieses, daß er auf eine ewige Weise der Welt Prophet und Priester ist.

§. 412.

Die Welt, deren Regent in Ewigkeit Jesus Christus ist, ist die christliche Welt, diese aber die christliche Kirche, die Gemeinschaft derer, die an ihn glauben und in diesem

Glauben ihm ergeben und untergeben, seine Unterthanen sind, wie er ihr Haupt, ihr Herr und König. Daß er in dieser seiner Gemeinde nun sein Propheten- und Priester-Amt in ebenso geistiger als ewiger Weise fortsetzt, ist sein königlich Amt. Dieses geschieht aber nicht anders, als so, daß Gott in seiner verklärten Menschheit, oder Jesus Christus es seiner Gemeinde nie fehlen läßt an Propheten und Priestern, d. i. an solchen, welche die Wahrheit erkennen und lehren, und sich Gott weihen und aufopfern. Daß dieses ohne Unterlaß in der Welt geschehen kann, und in der christlichen Kirche wirklich geschieht, dessen Prinzip ist Jesus Christus in seinem königlichen Amt, er, der auf ewige Weise als Geist in seiner Gemeinde ist, und sie regiert.

Der

Dogmatik

Dritter Theil.

Von Gott, dem Geist.

Dritter Theil.

Von Gott, dem Geist.

§. 413.

Die Lehre von Gott als Geist hat ihren wesentlichen Inhalt an den Lehren von Gott, als Vater und Sohn; sie selbst ist die wesentliche Form beider Lehren, und daher der einzig wahre Standpunct für die Erkenntniß Gottes. Dem Begriff gemäß kann dieses so bezeichnet werden, daß gesagt wird, Gott ist nicht nur das absolute, substanzielle Seyn, noch auch nur das absolute Denken, und hiedurch Prinzip aller werdenden und gewordenen Dinge, sondern die denkende Substanz, das substanzielle Denken, und als solches erst Object, welches zugleich Subject ist oder der Geist. Als Geist erst ist Gott das wahrhaft wirkliche Wesen, hiemit aber zugleich das wirksame: beides als der concrete Geist. Das Wirklichseyn Gottes als Geist an sich ist die Einheit des Geistes mit Vater und Sohn, und Gott hierin der Dreieinige; sein Wirksamseyn als Geist für sich ist sein Seyn für anderes, und er darin das Prinzip aller Kraft und Bewegung in der Welt oder der Geist der Gnade; sein Wirklich- und Wirksam-seyn aber oder sein An- und Für-sich-seyn in der menschlichen Natur ist die Stiftung der Geistesgemeinschaft oder der Gemeinde Gottes in ihr. Die Lehre vom Geist entwickelt sich demnach zu den drei Dogmen von der Trinität, von den Gnadenwirkungen und von dem Reich Gottes.

Erster Abschnitt.

Von der Dreieinigkeit.

§. 414.

Der Geist in seinem Begriff oder Wesen ist die Gewißheit aller Wahrheit und Wesenheit, und wie die Vernunft an sich alle Wahrheit und Realität, so wird sie dies auch für sich als Geist; er ist das Wissen aller Wahrheit und Realität, und hat somit kein Daseyn, als Eigenschaft oder Bestimmtheit an ihm, sondern er ist es selbst: die Existenz ist nichts von ihm selbst verschiedenes. Die Offenbarung des Daseyns aber ist das Wirken und seine Wirklichkeit das Leben; in diesem hat sich sein Daseyn erst als wirkliches erreicht. Als der lebendige Geist hat er so wenig Leben, als Daseyn, sondern er ist das Leben selbst, und somit alle Kraft und Bewegung. Der abstracte Geist, nur daseyend und lebend, ist aber nicht der Begriff des Geistes, sondern der Natur; in diesem seinem Ansichseyn ist er vielmehr die Negation des Denkens, der materielle Geist, der Naturgeist. Die Natur ist die Erscheinung des Geistes nur im Daseyn und Leben.

§. 415.

Der menschliche Geist hat die Natur an ihm; in der Natur daseyend und lebend ist er durch Daseyn und Leben in der Natur bedingt und bestimmt. Wie er aber als Denken unmittelbar das Seyn selber ist, so ist das eine auch das Negative des andern, es unterscheidet das Denken sich von dem Seyn, das Seyn vom Denken, und hiemit ist das Daseyn des Geistes Bewußtseyn. Auch das Bewußtseyn hat der menschliche Geist so wenig, als Daseyn und

Leben, sondern er ist es selbst, und nur in der Lebendigkeit des Bewußtseyns, wie des Daseyns, hat er seine Wirklichkeit. Die Erscheinung des Geistes im Denken oder als Bewußtseyn ist die Welt, in dem Unterschiede von ihr als Natur, die Geschichte und wie der subjective Geist sein Leben führet in der Natur, so auch in der Geschichte. Dort ist der Geist in seiner Ansichheit, hier in seiner Ichheit, dort ist sein Leben im Raum, hier zugleich in der Zeit, in beiden aber sein Leben ein endliches, bedingtes, beschränktes. Der aufgehobene Unterschied des Seyns und Bewußtseyns ist die Identität des endlichen Geistes.

§. 416.

So in seinem Denken sich der Natur und des aus ihr hergekommenen Ichs sich bewußt geworden, und sich mit der Natur und Geschichte erfüllend und sättigend, und mit mancherlei Inhalt herumtreibend ist der Mensch, als Geist, der natürliche Mensch. In ihm lebet und herrschet die Welt oder der Geist dieser Welt. Darin hat er wohl Wirklichkeit, aber keine Wahrheit, seine Wirklichkeit ist somit selbst noch die unwahre. Erst als das Selbstbewußtseyn, welches sich auch als das an und für sich seyende Wesen weiß, ist der Geist darüber hinaus, nur der endliche zu seyn; er ist vielmehr der im Endlichen unendliche, das vernünftige Wesen, und alle früheren Gestalten des Geistes sind nur abstracte Momente, in seinem unendlichen An- und Fürsichseyn aufgehoben. Sie haben in ihrem abstracten Fürsichseyn, und isolirt nur den Schein des Seyns und der Wirklichkeit; er selbst ist es, der sich diese Bestimmungen giebt, ihn haben sie selbst zur Voraussetzung und zum Bestand, und in ihm gehen sie zu Grunde oder in ihren Grund zurück. Dieses sein Unendlichseyn im Endlichen ist nicht mehr das Unendliche des Endlichen, sondern sein wahres Ansichseyn oder sein unmittelbares Seyn. Die Wahrheit

seines endlichen Seyns ist das Unendlichseyn, die Wahrheit von diesen aber das Göttlichseyn des Geistes.

§. 417.

Enthält nun die Religion die Lehre von Gott, als Geist, so ist damit allerdings zunächst das Gedachtwerden Gottes als Geist von dem unendlichen Geiste, ausgesagt, nicht aber, daß jenes Geistseyn Gottes seinen Grund habe an diesem menschlichen Denken. Es kommt vielmehr dieses Denken her aus dem Seyn Gottes selbst, und ist so das Sichselbst-Beziehen Gottes auf sich als Geist, Gottes Wesenheit selbst. Das Denken in der Identität mit dem Seyn, ist die Wahrheit, das Seyn in der Identität mit dem Denken die Heiligkeit: die Identität der Wahrheit und Heiligkeit ist das Geistseyn Gottes selber oder Gott, als die absolute Intelligenz. Seine Wesenheit ist es somit, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit, der wahre und heilige Geist, in beiden aber der allmächtige zu seyn und einzig und allein aus dieser göttlichen Allmacht ist die menschliche Macht, Gott als den wahren und heiligen Geist zu wissen.

§. 418.

Denn obgleich nur der im Endlichen unendliche ist der menschliche Geist, als dieser vernünftige, des im Unendlichen unendlichen Geistes fähig, welcher nicht, wie er, zugleich eine Beziehung hat auf Leib und Seele, sondern über alles Relative hinaus der absolute Geist ist. Verschieden also, aber auch nicht verschieden von dem göttlichen Geist ist der menschliche. Der Mensch ist ein Geist, nicht der Geist. Sein Unendlichseyn ist zugleich ein Bedingtseyn durch die Endlichkeit, er ist ein geistiges Wesen, das am Somatischen und Psychischen oder an der Beleibtheit und Beseeltheit seine Voraussetzung hat und auch Vernunftwesen nur, sofern er zugleich Sinnen- und Verstandes-Wesen ist. Sein

Geist

Geistseyn ist ein Werden zu dem, was er an sich ist; sein Fürsichseyn ist die werdende Unmittelbarkeit, und ein mittelst des Verstandes sich zu demjenigen machen, was er an sich ist; seine Identität aber ebendiese, sich auch bedingt durch Sinn und Verstand, als das vernünftige Wesen zu erhalten.

§. 419.

Das Nichtverschiedenseyn des menschlichen Geistes aber vom göttlichen ist das Offenbarseyn Gottes in ihm, das Bewußtseyn des menschlichen Geistes nicht nur in und von sich, sondern auch in und von Gott, und somit das Bewußtseyn des göttlichen Geistes in ihm. In und von diesem absoluten Geist aufgehoben, ist er über sich selbst erhoben, und seine Verschiedenheit von dem göttlichen Geist gehoben. Das Göttliche des menschlichen Geistes ist die Religion, in dieser Unmittelbarkeit die Möglichkeit, in der Vermittelung aber die Wirklichkeit des Wissens von Gott. 1. Cor. 3, 16. 17. 2. Cor. 6, 16. Die Möglichkeit aber, wie die Wirklichkeit zeigt sich eine solche nicht durch Sinn und Verstand, sondern allein durch den Geist zu seyn, der als der durch die Endlichkeit bedingte, der menschliche, als der im Unendlichen unendliche und absolute der göttliche ist. Der göttliche Geist aber in der Einheit mit dem menschlichen ist der Geist Jesu Christi, und nur durch diesen Geist vermag der menschliche Geist Gott als den Geist in ihm und sich als Geist in Gott zu wissen. Nur mittelst oder in der Vermittelung dieses Geistes kann dem menschlichen Geiste das Seyn, Wissen und Thun Jesu Christi an sich Seyn, Wissen und Thun für ihn werden. Hiedurch erst gewinnt sein Leben in der Natur und Geschichte den wahrhaftigen Inhalt, indem er in der Natur und Geschichte, in seinem Wissen und seiner Wissenschaft von beiden das Leben und Leiten des ewigen Geistes findet, und in allen wahren

Geistesbewegungen und Fortschritten der Einzelnen, der Völker und der gesammten Menschheit die Offenbarung und Wirkung dieses ewigen Geistes erkennt.

§. 420.

Die Religion ist demnach gar nichts anders, als das Daseyn des göttlichen Geistes im menschlichen, aber ein Daseyn, welches Leben, ein Leben, welches Bewußtseyn, ein Bewußtseyn, welches in seiner Wahrheit das Wissen ist. Als dieses erst ist die Religion die offenbare, das ist, ein solches Daseyn, welches zugleich Wissen ist. Dieses Wissen des Menschen ist wesentlich göttlich; denn es ist zunächst das Wissen des göttlichen Geistes selbst, und die Religion an und für sich. Sie selbst, in dieser ihrer Absolutheit, ist das Wissen des göttlichen Wesens von sich selbst, Geist zu seyn. Dieses sein geistiges Wesen hat Gott nur dem geistigen Wesen des Menschen oder dem Menschen, als Geist, geoffenbart. Aber wie sie Offenbarung Gottes, nur an dem Geist, so ist sie auch Offenbarung Gottes nur durch den Geist. Daß Gott der Geist sey, das ist dem Menschen nicht durch sich, sondern durch ihn offenbar. Dieses ist an sich zunächst nur die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes oder seine Erkennbarkeit. Ohne die Offenbarung seiner selbst ist Gott dem menschlichen Geist absolut verborgen und dunkel. Aber dieses sein Offenbarseyn ist sein Seyn an sich selber, ein Seyn, welches Wissen, und als solches das Sich-offenbaren ist. Des menschlichen Geistes Thun ist es nur, dieses Ansich des göttlichen Geistes, welches das ewige Seyn und Offenbarseyn Gottes ist, sich durch die denkende Erkenntniß zu vermitteln, d. i., es zu begreifen, damit es, wie es an sich das Offenbare, so auch das ihm Offenbare, wie es an sich kein Geheimniß ist, es auch für ihn nicht mehr ein solches sey.

§. 421.

Es liegt aber schon in dem Wissen jenes Ansich die Nothwendigkeit der Bewegung zu dem Fürsich und wer erkennt, daß Gott der an sich offenbare sey, nach der Vorstellung der Schrift das Licht, in welchem keine Finsterniß, noch Wechsel des Lichts, Jac. 1, 17. 1. Joh. 1, 5., der hat hiemit schon angefangen, Gott als den auch ihm offenbaren zu wissen. Denn ohne dieses zweite Wissen wäre ihm das erste, wie ohne das erste das zweite, unmöglich. Beides aber ist nicht Reflexion des menschlichen Geistes auf sich, sondern die Thätigkeit des göttlichen Geistes in ihm, nicht ein nur von dem Menschen gedachtes oder durch die Vorstellung nur gemachtes, sondern das Wissen Gottes von sich selbst in ihm, Geist zu seyn. Es ist das Sichselbst unterscheiden Gottes als Substanz von dem Selbst, indem er als Substanz das Selbst durch das Wissen aus sich hervorbringt. Dadurch, daß die Substanz sich als Selbstbewußtseyn weiß, ist der Geist. In ihm ist die Form der Substanz und die Form des Selbstbewußtseyns aufgehoben; aber diese Aufhebung selbst, diese Bewegung und Nothwendigkeit ist der Geist selbst; die Form der Substanz verlassend und sich zum Selbstbewußtseyn bewegend, ist er in dieser Bewegung durch sie, als seine beiden Momente, deren Einheit er ist, hindurchgegangen der Geist. In dem unmittelbaren Bewußtseyn noch abstract sich selbst verborgen, oder substanziell offenbaret er sich als das Bewußtseyn des an sich seyenden Gegenstandes; in dieser Bewegung aber zu sich und seiner einfachen Unmittelbarkeit zurückkehrend, ist er sich selbst als Substanz und Subject wissender Geist oder wahrhaft concretes Selbstbewußtseyn. Er ist als dieser wissende Geist erst der gewisse Geist, in seinem ersten Momente das noch selbstlose Seyn, in seinem andern die Wahrheit, er selbst die im Wissen gleich sehr ruhende als

thätige Gewißheit der seyenden Wahrheit, und Gott darin der Dreieinige.

§. 422.

Diesen Begriff Gottes als des Dreieinigen hat die christliche Religion in der Vorstellung von Gott, als Vater, Sohn und Geist. Das reine Ansichseyn Gottes in seiner Substanzialität ist nicht zu denken, denn als ein Verhältniß Gottes zu sich selbst, und hiemit in dem Unterschiede seiner von sich. Der, welcher sich zu Gott verhält, ist ein anderer, als der, zu welchem er sich verhält. Dieses Verhältniß ist die gegenseitige Negation. Gott ist in seinem In- und Aussichselberseyn ein anderer; als Vater nicht der Sohn, als Sohn nicht der Vater, einer die Negation des andern: beide sind andere gegen einander. Durch diese negative Macht der Differenz vermittelt Gott selbst auf eine ewige Weise sich mit sich. Unmittelbar und abstract ist Gott nur die reine Identität, das Seyn, welches Nichtdenken ist, wie im Spinozischen Pantheismus, der ebendarin Fetischismus ist oder höchster Deismus. Es bestimmt sich dies Seyn noch nicht selbst als Denken, und unterscheidet somit sich noch nicht von sich. Hierin aber erst ist es Vernunft (λογος), hat die Bestimmung des vernünftigen Seyns oder Vernünftigseyns, und ist ebendarin auch erst das vernehmbare oder erkennbare.

§. 423.

Jenes Ansichseyn Gottes in seinem In- und Aus-sich-selberseyn ist aber auch das Fürsich. In dieser unendlichen Vermittelung des An-sich durch das Für-sichseyn Gottes ist er der Geist. An sich der Geist ist er es wirklich erst, indem er sich von sich unterscheidend oder durch den Unterschied hindurchgehend, sich mit sich ausgleicht, und jene gegenseitige Negation des In-sich oder Vater-seyns und des

Aus-sich oder Sohn-seyns Gottes die Negation dieser Negation, d. i. ihre Position erreicht. Diese ist das Fürsich dessen, was Gott Ansich ist in jener unmittelbaren Identität, und dieser Differenz oder Negation. Gott ist also weder die nur mit sich identische absolute, und noch selbstlose Substanz oder die substanzielle Identität, noch auch nur das absolute Selbst oder Subject in seiner Negativität und Differenz von dem Wesen und der Substanz. Dieses vielmehr, daß Gott in dem Wissen von ihm oder als Geist sich als die Identität der Identität und Differenz bestimmt, ist Gott, als solcher die Dreieinigkeit, und diese zunächst die Wirklichkeit des Geistes, in welchem, als solchem, das Vater- und Sohn-seyn Gottes enthalten und aufgehoben ist.

§. 424.

Es erweiset sich demnach das Fürsich oder Geistseyn Gottes an seinem In- und Aus-sichselberseyn, und tritt als das Dritte hervor, worin sie eins sind. Das Fürsich des Insichselberseyns ist das Geistseyn Gottes, des Vaters; das Fürsich des Aussichselberseyns ist das Geistseyn des Sohnes. Es sind aber nicht zwei Geister, sondern Ein Geist; er ist im Vater und Sohn der eine und selbige; was beide gemeinsam sind, ist er eigenthümlich, oder das ist seine Proprietät. Diese ist sein Ausgehen vom Vater und Sohn, worin nicht nur sein inneres Verhältniß zu Vater und Sohn, sondern auch sein Verhältniß zur Welt mit bestimmt ist.

§. 425.

Als das Seyn für sich ist der göttliche Geist das Wissen; als dieses Fürsichseyn aber zugleich Seyn für den Andern. Hierin sind beide in der Differenz; aber indem der Sohn für den Vater, der Vater für den Sohn ist, ist jeder nur in seinem Andern für sich. Als dieses Fürsichseyn

des Einen in dem Andern ist der Geist die Liebe. Gott ist, — wie die Wahrheit, so auch die Liebe, zunächst die ewige Liebe des Vaters zu dem Sohn, des Sohnes ewige Liebe zum Vater: was beide gemeinschaftlich sind, ist der Geist eigenthümlich. Aber als Seyn für sich zugleich seyend für den Anderen ist des Geistes Wesen zugleich Seyn für Anderes, und hiemit die unendliche Liebe Gottes, des Vaters und Sohnes, zur Welt: er ist die Liebe des Vaters zur Welt, nicht nur in der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung, sondern auch in der Sendung des Sohnes selbst sich der Welt offenbarend; er ist die Liebe des Sohnes zur Welt in seinem Thun und Leiden, in seinem Gehorsam bis zum Tode. Und wie durch ihn ausgehend von Vater und Sohn, und als der Geist beider in der Welt seyend, das göttliche Wissen auch menschliches Glauben und Wissen ist, so ist auch durch ihn alle Liebe zu Gott in der Welt, und seine Liebe zu allen Menschen die aller Menschen zu ihm und der Menschen unter einander, er also das Prinzip, wie des menschlichen Glaubens und Wissens, so auch der menschlichen Liebe. Das Wissen und Thun, Glaube und Liebe ist die Religion; Gott also, als Geist, das Prinzip aller Religion.

§. 426.

Die wahre Religion, deren Inhalt die Einheit Gottes, als Vaters, Sohnes und Geistes, den Glauben daran und das Wissen in solchem Glauben, welches die Wissenschaft ist, hervorzubringen, ist die Arbeit des Geistes gewesen in seiner Offenbarung an die Welt von Anfang an. Ihr Nichtglauben und Nichtwissen ist nicht durch ihn und ist nicht ihr Nichtkönnen: denn er ist das ewige, sich selber gleiche Leuchten und Offenbarseyn Gottes in ihr; sondern ihr Nichtwollen. Hiedurch allein bestimmt sich der geschichtliche Unterschied der Zeiten und des Lebens in der offenbaren Religion. Seine Bewegung begann der Geist damit,

die Einheit des Insich selber seyenden Gottes oder die abstracte Einheit und Unmittelbarkeit Gottes, der Welt zum Bewußtseyn zu bringen, und er ist darin der Geist des Alten Testaments. So lange die wahre Religion noch die Vielgötterei zu bekämpfen hatte, konnte der innere Unterschied in Gott nicht ohne Gefahr hervortreten; dieser Unterschied des ebenso sehr Aussich als Insich selber seyenden Gottes ist daher ein im Alten Testament verborgener. Er trat um so mehr hervor im Neuen Testament als Unterschied des Vaters und Sohnes, und die Lehre von der Gnade Gottes, des Vaters, in Christo Jesu, dem Sohne Gottes erschienen, ist der offenbare Geist des Neuen Testaments. Die Rückkehr aus diesem Unterschiede in die einfache, aber concrete Unmittelbarkeit ist das Leben des Geistes selbst, dieses aber sein Wissen erst in der Gemeinde, und daß er der Geist Gottes, des Vaters und Sohnes, und Gott somit der Dreieinige sey, erst in der Kirche zum bestimmten Bewußtseyn gekommen. Daß die christliche Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, nicht die Lehre von drei Göttern, sondern von der Einheit Gottes in drei Personen sey, zu bestimmen, war die Aufgabe der Kirche, vor auf und nach der Synode zu Nicäa. Wer diese Wahrheit, zu der ein jeder in der christlichen Kirche Geborne eingeweiht oder auf die er getauft wird, nicht zunächst aus dem Unterricht, dem Glauben und Wissen der Kirche hat, den kann die heilige Schrift an und für sich sie nicht lehren, obgleich sie ihr nichts weniger ist, als fremd. Matth. 28, 19. 2. Cor. 13, 13. Joh. 15, 26. Denn der Geist ist es, der Gott als den Dreieinigen schon im Alten Bund, obgleich noch verborgen, erkennen gelehrt, im Neuen Bund aber viel klarer und unverkennbarer geoffenbaret, in der Kirche aber erst diese Lehre auf eine zwar nie der abstracten Vorstellung, aber dem Begriff vollkommen genügende Weise, in die Form des Wissens erhoben hat.

§. 427.

Was aber stets, selbst in der christlichen Kirche, dies absolute Verhältniß Gottes zu sich, als Vater, Sohn und Geist anzuerkennen verhindert oder zu fassen erschwert, ist die Einmischung der Zahl in die unendliche Idee, und somit der Eindrang eines Heterogenen und Vernunftlosen in ein Gebiet, wohin es nicht gehört, und wo es ganz und gar keine Bedeutung hat. Es ist die unendliche Macht und Wahrheit des Christenthums in dieser seiner Grundlehre, daß es darin über die Eins (die Zahl, die Monas, den Monotheismus), wie über die drei (die Anzahl, die Trias, den Polytheismus) hinaus ist. Ein solcher Monotheismus, der seinen einigen Gott nur als das höchste Wesen kennt, oder ihn nur mehreren Göttern entgegenzusetzen hat, und an ihm selbst nur den Gott der Götter hat, ist dem Christenthum eben so fremd, als der Polytheismus, der sich als solcher der Einheit Gottes widersetzt und entgegensetzt. Fremd ist ihm überhaupt ein solcher einiger Gott, in welchem nichts zu unterscheiden ist, dem diese negative Macht nicht zu Gebote steht, und der hiemit der unerkennbare und unerkannte, der ganz abstracte Gedanke und der unwirkliche Gott ist. Nur die, welche die Dreieinigkeit Gottes nicht bekennen, haben nichts zu wissen von Gott, und wissen mit Recht nichts von ihm, und können alsdann nichts, als ihre abstracten, unwirklichen Gedanken an die Stelle des mangelnden Wissens setzen. Das Hinausseyn des Christenthums über das Juden- und Heidenthum durch die einzige Lehre von der Dreieinigkeit hat ebendeshalb auch den Sinn des Rückfalls ins Juden- oder Heidenthum in Allen, denen der Glaube an diese Lehre fehlt.

§. 428.

Es kann nun auch in der Kirche diese Lehre sich halten im Glauben, und da der Inhalt des christlichen Be-

kenntnisses der Wahrheit seyn. Da ist sie an sich, in ihrer Wahrheit an sich, d. i. dem Inhalte nach, jedoch nur in der Vorstellung. Es wird an Gott, als Vater, Sohn und Geist geglaubt, und diese an sich wahre Lehre auch für wahr gehalten. Als die so nur für wahr gehaltene kann sie weiter ein Gegenstand der Reflexion werden, und diese zunächst zurückgehen in das Fühlen, und vorwärts in das Erkennen. In beiden Beziehungen kommt es zur Anerkennung der Wahrheit der vorgestellten Lehre. Im Gefühl ist sie in die Unbestimmtheit versenkt und hiemit jede Bestimmtheit, worin die Anerkenntniß (des Seyns) nun auch zur Erkenntniß (des Wesens, zum Begriff) wird, negirt; die Dunkelheit wird vielmehr als zu ihr nothwendig mitgehörend, als ein Mitelement von ihr gesetzt, und dieser Mysticismus will die Lehre nur als ein Geheimniß, als eine geheimnißvolle Historie gelten lassen; es ist der Gegenstand dem Bewußtseyn noch ein Anderes und Fremdes, es weiß sich selbst noch nicht in ihm, ist sich in ihm noch nicht offenbar. Da ist der Glaube noch ein solcher, der das Element der Erkenntniß von sich ausschließt und annimmt, diese sey nur das subjective Denken derer, welche sich damit beschäftigen. Kommt hingegen die Reflexion zu Verstande, so geht darin zwar die Anerkenntniß in die Erkenntniß über, und sie kann streiten gegen das Halten dieser Lehre in der Unbestimmtheit des Gefühls: aber die Reflexion beschränkt sich wieder nur auf die Abstraction, auf das Denken des dreieinigen Gottes, sein Seyn bleibt dahin gestellt, und so fällt denn im Rationalismus die Lehre aus der Unbestimmtheit des Gefühls in die Leerheit des Meinens und Räsonnirens.

§. 429.

In beiden Beziehungen geht die Lehre von der Dreieinigkeit nicht über die Vorstellung hinaus, und sie kann darin wenigstens noch den Inhalt des Glaubens, als ein

gefühltes und gedachtes, besitzen und die gegenseitige Negation des Gefühls und Erkenntnisses sich auch vielleicht nur in dieser Gegenseitigkeit halten, das Gefühl die Erkenntniß, die Erkenntniß das Gefühl von sich ausschließen. Aber zum Begriff, welcher nur Begriff der Wahrheit und dieses selber ist, kommt es nicht. Jene beiden Einseitigkeiten machen nur gemeinsame Sache gegen das Wissen und die Wissenschaft. Aber indem beide nun gar selbst in die Wissenschaft übergehen und sich auch da noch vereinigen, das Begreifen und Wissen von dieser Lehre auszuschließen, zeigt sich auch der Inhalt des Glaubens und das Glauben als solches nicht mehr in dieser Vorstellung, sondern vielmehr als geheimer und offenbarer Zweifel an der Wahrheit des Inhalts der Vorstellung, als Zweifel an der göttlichen Offenbarung, als Verwerfung und Vernichtung der Lehre selbst. Indem durch angebliches Wissen selbst das Wissen von ihr vernichtet wird, ist auch sie selbst, als Lehre der Wahrheit, vernichtet, und da die Lehre von dem Dreieinigen die Lehre von Gott selber ist, so zeigt sich hier erst, was an allem übrigen vorgeblichen Wissen von Gott wirklich ist.

§. 430.

Ist aber einmal im Glauben überhaupt oder in einer bestimmten Lehre desselben die Reflexion erwacht, dann ist es vergeblich, dem freien Denken einen Punct zu fixiren, an welchem es stille stehen soll oder eine Lehre, wie diese, der nachdenkenden und prüfenden Vernunft wieder zu entziehen. Es ist wesentlich die Schuld einer sogenannten Rechtgläubigkeit, welche dem Reflectiren und Speculiren zu wehren und zu steuern sucht, und eine Lehre, wie die von der Dreieinigkeit, lediglich im Glauben behalten und abschließen will, und sie für unbegreiflich erklärt, daß ihr gegenüber die Unrechtgläubigkeit sich erhebt mit dem Vorgeben, nichts sey leichter zu begreifen, als das, wie Gott der Dreiei-

nige sey, nämlich natürlich nur dem Namen nach, und höchstens in menschlichen Gedanken und Vorstellungen. Je ehrenwerther nun dieses ist, daß wenigstens hier das Recht der Vernunft, zu erkennen und zu wissen, gerettet ist, um so mehr hat zugleich der Gegenstand hier seine Rechte verloren, um so tiefer ist hier der göttliche Inhalt heruntergesunken.

§. 431.

Worauf hingegen die Wissenschaft mit aller Macht bestehen muß, ist ebendies, daß alles wahre Wissen von Gott in dem Geiste der Wahrheit enthalten, er dieses Wissen selbst, er selbst davon gar nicht verschieden, und so auch die Religion an sich von ihm nicht verschieden, das wahre Wissen in ihr nicht ein menschliches nur, ein willkührliches, selbstgemachtes, sondern das dem göttlichen Geiste ursprünglich eigene, aber dann auch dem menschlichen Geiste offenbare, weil durch ihn ihm geoffenbarte, und also auch dieses menschliche Wissen in seinem Begriff das wesentlich göttliche sey. Matth. 10, 20. Joh. 16, 13. ff. 14, 26. Es ist Gott selbst, der sich in der wahren Religion weiß, aber als Geist dem menschlichen Geiste nicht fremd, sondern offenbar, sich auch in ihm weiß; es ist der Mensch, der in der Religion nicht nur den göttlichen Geist, sondern auch sich in ihm weiß, und dieses Wissen, dieser Begriff erst ist die wahre Gestalt des Geistes, sein Wesen und seine Substanz. Keine Lehre hat daher die christliche Dogmatik mehr zu verfechten, als die, daß dem Erkennen, dem geistigen Bewußtseyn, das, was an sich ist, nur in sofern ist, als es nicht nur Seyn für das Selbst, sondern auch Seyn des Selbstes selbst oder Begriff ist.

§. 432.

Denn wohl mag nichts in der Religion gewußt werden können, was nicht an sich ist und als gegebenes, er-

fahrenes, gefühltes und geglaubtes vorhanden ist: es ist darin Geist an sich. Aber dieses sein Daseyn und Vorhandenseyn, als Gegenstand des Bewußtseyns, ist noch nicht die wahre Gestalt desselben: denn es ist noch ein anderes, als das Wissen und hierin ein zufälliges, kein nothwendiges, es ist ein bloß empirisches, historisches Wissen oder Notiznehmen. Das Object ist noch nicht selbst das wissende Subject, ist noch rein allein in und bei sich, noch nicht offenbar. Zu seiner wahren Gestalt gelangt das Substanzielle erst durch die Entzweiung des Begriffs in Substanz und Subject, durch das Werden des Gegenstandes des Bewußtseyns oder des Geistes an sich zum Gegenstande des Selbstbewußtseyns oder des Ansich zum Fürsich, und endlich durch die Bewegung zurück in die einfache Substanz oder durch die Macht des Geistes, als des An- und Für-sich seyenden, das Fürsichseyn ebenso sehr, wie das Ansichseyn als Moment zu setzen und in sich aufzuheben. In dieser rein logischen, speculativen Bewegung ist der menschliche Geist das immanente Bild Gottes, und der wesentliche Inhalt desselben, welcher als die rein geistige Bewegung in Gott die unendlich einfache Bewegung ist, wird vorgestellt als die Dreieinigkeit Gottes. Die Vorstellung aber, die als solche noch auch andere Vorstellungen zuläßt, hat ihre Wahrheit erst in dem Begriff, in dem Wissen, und es kann gewußt werden, daß Gott nur darum als der Dreieinige vorgestellt wird, weil er es ist an und für sich, und darin erst ist das göttliche Wissen selbst das menschliche, wie das menschliche göttlich. Dieses verdankt also der menschliche Geist nicht sich, sondern dem sich selbst Offenbarseyn Gottes als Geist auch in ihm als dem menschlichen Geist. In dem Inhalte der Religion ist daher wohl früher, als in der Wissenschaft, ausgesprochen, was der Geist ist, sein Wesen oder seine Substanz; aber erst das Wissen in der Wis-

senschaft ist sein wahres Wissen von ihm selbst oder die Gewißheit der Wahrheit an sich.

§. 433.

Es wird wohl sonst als der Vorzug und der unterscheidende Character der christlichen Religion angegeben, daß sie die Religion des Geistes sey; ist sie aber dieses, so muß sich das nicht nur in ihrem Inhalt, welcher die Wahrheit ist an sich, sondern auch an ihrer Form zeigen, welche das Wissen der Wahrheit und die Wissenschaft ist: denn darin erst ist der Geist in seinem wahrhaftigen Elemente; nicht genug ist ihm, daß eine Religion Wahrheit sey oder enthalte: sie muß auch ihm Wahrheit seyn, er muß sie auch als solche in sich und sich in ihr wissen. Und dieses erst ist die wahre Bedeutung und der wesentliche Character der offenbaren Religion, daß sie sich selbst die Wahrheit ist; erst in solchem Wissen hat sie die Gewißheit ihrer selbst erreicht. Wenn sie als Religion, diese Form, das Wissen in der Wissenschaft, an ihr negirt oder von sich ausschließt, so hat sie ebendamit aufgehört, die Religion des Geistes und der Wahrheit zu seyn: denn was in allen früheren, unvollkommenen und zufälligen Formen der Religion Wahrheit ist, das ist der Geist und seine Offenbarung darin, und sie sind darin über einander als die geistlose, als die negativ-geistige und positiv-geistige Religion.

§. 434.

Auf jener untersten Stufe, in der Geistlosigkeit hat die Religion des Geistes allein ihr Leben in der Natur, ist Naturalismus und Fetischismus und der Einzelne oder das Volk, noch im thierischen Bedürfniß befangen, und obwohl nicht ohne Sinn für jeden Mechanismus des Lebens und dessen Geschäfte, doch ohne Wahrheit in Beziehung auf seine Religion. Der Stein, die Blume, das Thier, der Him-

melskörper kann ihm da noch sein Gott seyn. Dem Indischen Pantheismus ist das Geistlose selbst Gott, und Gott somit das Geistlose. Seine Selbständigkeit, wenigstens der Natur gegenüber hat der Geist errungen in der ungeistigen Religion oder in der negativ-geistigen. Er hat in sich die Natur zur Kunst, das Natürliche zum Kunstwerk gesteigert, und die Naturreligion zur Kunstreligion erhoben; die vollkommenste Ausbildung des Geistes ist die Bildsäule, als Menschwerdung des göttlichen Wesens; die Einbildung aber ist der Wahn ihrer Verehrung als eines Gottes. Die innere, geistige Seite dieses Cultus ist der Mythus und dessen Erscheinung das Symbol, die Bestimmtheit des Idealen in der sinnlichen Anschauung. Diese Religion ist nicht ohne Geist, nicht die geistlose mehr, aber nicht auch Offenbarung des Geistes oder offenbare Religion. Sie ist auch nicht, ohne Glauben zu seyn, wenigstens Aber-Glaube. Aber ganz ohne Wissen ist sie und ohne Wissenschaft von ihr.

§. 435.

Die offenbare Religion ist das Sich-offenbaren des absoluten Geistes in dem menschlichen Geiste, und das Sich-offenbarwerden des menschlichen Geistes in dem absoluten Geiste: beides in seiner Einheit das Daseyn des Geistes als Wissen. Als solches erst ist die Religion die positiv-geistige. Ueber den Polytheismus der Kunstreligion hinausgehend und die Einheit Gottes behauptend, ist die Religion im Reich des Geistes, wenigstens des Gedankens mit der bestimmten Negation aller Aeußerlichkeit, Natürlichkeit und Bildlichkeit. Diese Religion, die israelitische, ist, obwohl noch nicht Wissen, doch wahrer Glaube, den Aberglauben von sich ausschließend; es ist in ihr gestiftet die Gemeinde der Gläubigen, die allein in den göttlichen Offenbarungen lebt, das Wissen in ihr nur verborgen, also der Möglichkeit nach in ihr enthalten und vorhanden. Es ist die eine Seite der

wahren Religion darin hervorgetreten, die Offenbarung des absoluten Geistes; aber das Leben darin beschränkt sich darauf, das Gläubige und Gesetzmäßige zu seyn, und es mangelt somit noch die andere Seite, das sich Offenbarwerden des menschlichen Geistes in dem absoluten Geiste. Dieser Mangel ist positiv die Behauptung des Monotheismus bis zur Negation alles Unterschiedes in Gott: wer in Gott nichts unterscheidet, hat kein Wissen von ihm; und bis zur Negation aller Gestaltung und Menschheit Gottes: es bleibt beim abstracten Denken Gottes, und Gott somit ein Jenseits für die Erkenntniß.

§. 436.

Die Offenbarung des Geistes im Concreten ist die christliche Religion, und hiemit sie selbst ebenso sehr ein Wissen, wie ein Glauben. Als dieses ist sie das Ansich oder die Wahrheit der Religion überhaupt; als jenes auch das Fürsich oder die Gewißheit der Wahrheit: sie selbst somit die an und für sich seyende, die sich offenbare Wahrheit, die Religion des Geistes. Und diesem ihrem Geiste nach ist die christliche Religion mit der Wissenschaft identisch. Die Articulation dieser Religion besteht nicht in einem Mythen- und Sinnbilderkreis, sondern ihre Artikel sind in Ansehung der Religion Glaubensartikel, sind Wahrheiten an sich, und in Ansehung der Wissenschaft Dogmen, d. h. sie können als solche auch gewußt werden. Wird an ihr, sogar in der Wissenschaft selbst, das Wissen negirt, so fällt sie in sich herunter, auf eine jener niedern Stufen, sey es in das blinde Gefühl oder die leere Vorstellung. Sie nähert sich wieder der vorchristlichen Religion. Alle vorchristliche Religion aber ist die Unwahrheit der christlichen, wegen dieses in ihnen mangelnden Wissens; obwohl nicht ohne den Geist der christlichen Religion sind sie deshalb die unwahren Erscheinungen desselben; aber als Erscheinungen

desselben hat der Geist der christlichen Religion sie an ihm und ist er selbst erst in dem Wissen die Wahrheit aller vorchristlichen Religion.

Zweiter Abschnitt.

Von den Gnadenwirkungen des Geistes.

§. 437.

Der Geist Gottes, in der Einheit mit dem Menschen, der Geist Jesu Christi, und so durch ihn der Geist der christlichen Religion ist nicht nur der Geist der Wahrheit, und als solcher ein Glauben und Wissen, und so der wahre Geist, sondern auch der Geist der Heiligkeit, als solcher ein Wirken und Thun des Wahren, und so der heilige Geist. Beides an und für sich seyend ist er dasselbe auch für Anderes oder die Welt, und der sich offenbare somit auch der sich offenbarende und sich der Welt mittheilende, seine Wahrheit und Heiligkeit auch an sie und in ihr verbreitende. Der an und für sich wirkliche Geist ist auch der wirksame; als dieses auch in die Differenz eingegangen und die Welt hiedurch Erscheinung seiner Wirksamkeit in einzelnen Gaben, Kräften und Wirkungen. Sie sind die mannigfaltigen, aber es ist nur ein Geist. Ephes. 4, 4. 1. Cor. 12, 4.

§. 438.

In dem gegenseitigen Unterschiede steht zunächst der wirkende Geist von demjenigen, auf den er wirkt, und dieses ist der allgemeine Unterschied des göttlichen und menschlichen Geistes. In diesem Unterschiede ist der Geist der Wahrheit und Heiligkeit der alleinwirkende; der menschliche

der

der zum Wirken Berufene. Indem aber der göttliche, als der alleinwirkende Geist nur auf den Geist, als den menschlichen, wirkt, sind sie beide im innern und wesentlichen Verhältniß zu einander, der göttliche Geist, der sich und sein Wirken dem Menschen mittheilende, und ihn zum Mitwirken bestimmende. In diesem Bewirken des Wirkens nun hebt sich der Unterschied, ist der eine mit dem andern wirkend, sind beide mitwirkend oder zusammenwirkend, und so in der Einheit. Die Lehre von den Gnadenwirkungen des Geistes bewegt sich daher in den drei Lehren von der Berufung, von der Bekehrung und von der Freiheit.

Erstes Hauptstück.

Von der Berufung.

§. 439.

Als Berufung ist die Gnade des Geistes gedacht noch als die nur abstracte, mit ihrer Wirkung nicht identische, und somit als die wohl an sich wirksame, aber in dieser Wirksamkeit noch nicht wirkliche. Als der berufende ist vielmehr der göttliche Geist nur der als Denken und Wollen, nicht der als Thun und Wirken thätige. Es geht darin das Denken, als Wollen, und das Seyn, als Wirken, noch auseinander. Die Berufung ist der göttliche Rathschluß und Wille, die göttliche Bestimmung über den Menschen und dessen Seligkeit. Indem aber diese Bestimmung Gottes (als Act) zugleich die Bestimmung des Menschen (als Zustand) ist, wird in Wahrheit nur von demjenigen abstrahirt, wozu der Mensch sich selbst bestimmt, die göttliche Bestimmung, als nicht nur an sich die erreichbare, sondern auch erreichte, nur als die von den Menschen noch nicht

erreichte und für ihn wirklich gewordene, er also nur gedacht, wie er noch nicht wirklich ist, was er seyn soll, somit, obgleich Gott im Verhältniß zu ihm, er selbst hingegen noch in keinem zu Gott gedacht. Das Ansichseyn des menschlichen Geistes, welches sein Verhältniß ist zum göttlichen, ist vielmehr das unmittelbare und unvermittelte.

§. 440.

Noch nicht für Gott geworden ist der menschliche Geist nur im Werden für sich und hiemit in seinem reinen Naturleben. Er hat die Natur nicht nur an ihm, sondern ist selbst noch nicht im Unterschiede von ihr, er ist sie selbst, sie ist das Ansich des Geistes. In dieser Concretion der Natur und des Geistes ist er der natürliche Geist oder Naturgeist, der nur empfindende, er findet das Aeußere als Inneres und beides ist in der Empfindung zusammengeschlossen, und concret durch das sich in-sich bewegende Thun des Geistes. Nicht aber als sich selbst findet der Geist sich in seinem Empfinden, sondern als ein anderes, als ein Natürliches, und dieses ist seine Macht, und er somit eigentlich nur in dessen Macht. So unwillkührlich bestimmt durch die Dinge außer ihm ist es zwar der Geist, der sich selbst bestimmt, aber nicht als Geist, sondern als Natur, und dieses natürliche Sich-selbst-bestimmen somit ein Bestimmtwerden. Das vernehmende Prinzip oder der Geist als Vernunft ist dieses noch nicht für sich, sondern nur Vernehmen durch die Sinne, und als solches die Sinnlichkeit.

§. 441.

In seiner Sinnlichkeit ist der Geist, obgleich noch nicht der menschliche, sondern dieses nur der Möglichkeit nach, doch schon über das Thier hinaus, dessen Sinnlichkeit nicht aus der Identität des Leibes und der Seele heraus kann. Des Menschen äußerer Sinn hingegen ist nur der äußere

des innern, und in diesem das Aeußere inne werdend nimmt der Geist das Aeußere wahr, und in diesem Wahrnehmen nimmt er sich selbst aus der Natur zurück, unterscheidet als Seele sich von dem Leibe, und kann in allen Affectionen und Sensationen auf sich, als das Ich, wie von dem Einzelnen auf das Allgemeine zurückgehen. Ueber das bloße Daseyn hinaus zum Bewußtseyn gekommen, über das nur Lebendige hinaus zum Denkenden geworden, kann er sich in seinen an sich sinnlichen Empfindungen selbst verstehen und in dieser Reflexion des Geistes aus der Natur in sich oder das Ich, ist der Mensch über sich selbst sowohl als sinnliches Wesen, wie über die Sinnenwelt außer ihm zu Verstande gekommen, die Sinnlichkeit in die Verständigkeit übergegangen.

§. 442.

In beiden, der Sinnlichkeit und Verständigkeit, ist der Geist der noch endliche. Wie die Natur, von welcher der Geist sich unterscheidend ausgegangen, die endliche, das Entstehende und Vergehende ist, so hat auch sein Sich-von-ihr-Unterscheiden und Sich-in-sich-Reflectiren, seinen wesentlichen Inhalt an ihr, und ist somit sein Denken, wie das, worauf es gerichtet ist, ein endliches und bedingtes. Für ihn, als Sinnen- und Verstandes-Wesen hat nur das Endliche und Bedingte Sinn und Verstand. Das Endliche und Bedingte aber ist zugleich das Beschränkte, und innerhalb dieser Schranken bewegt sich der Geist als gemeiner Menschenverstand, und ist in dieser Bewegung von der Natürlichkeit herauf in die Ichheit allerdings zu sich selbst gekommen und für sich geworden. An sich aber ist sein Werden für sich zugleich ein Werden für Gott, und wie dieses jenes zu seiner Voraussetzung hat, so ist dieses erst die Wahrheit von jenem. Jenes Ansich aber ist seine Berufung durch Gott, doch in der Abstraction von allem Werden des Men-

schen für Gott durch sich. Jene Berufung des Menschen für Gott durch Gott ist die reine Negativität, der bestimmte, aber nichts weniger als gleichgültige Unterschied Gottes und des Menschen.

§. 443.

In diesem Werden des Menschen für Gott zeigt sich ihm in seinem Werden für sich zunächst als sinnliches Wesen Gott als das nicht sinnliche Wesen, nicht in der Concretion mit der Natur, oder bestimmt durch irgend etwas außer ihm, nicht als das empfindende oder Gefühlswesen oder irgend einem Affect zugänglich. Diese Negation des Sinnlichen tritt aber in dem göttlichen Wesen als Geiste selbst nur hervor als die negative Seite des Positiven selbst in ihm, somit als positive Bestimmtheit des göttlichen Geistes selbst, als reine Identität des Seyns und Denkens, und darin ist Gott der Heilige. Die Heiligkeit als Bestimmtheit Gottes des Geistes ist der Welt erst im Christenthum offenbar geworden. In den heidnischen Religionen ist sie noch in der Concretion mit der Natur gehalten, und darin die unreine und kaum geahndete. In der mosaischen Religion hat sie zu ihrer Erscheinung das Gesetz und darin schon eine nähere Beziehung auf die Sittlichkeit. In der christlichen Religion hingegen ist Gott in seinem Wesen als Geist an und für sich selbst als der Heilige erkannt. Der Heiligkeit Gottes gegenüber zeigt sich in dem Werden des Menschen für Gott das Sinnliche als das Nichtheilige, und positiv als das Unheilige. Sofern der Mensch aus der Natur herkommt und noch nicht durch den Geist wiedergeboren ist, ist er der Unreine, der irdische und fleischliche Mensch (σαρκικος) Gal. 4, 23. 29. Joh. 3, 6. Röm. 8, 1. 4. Durch die erste Berührung, in welche der Mensch mit der Religion kommt, wird er als der Sinnliche für den Unheiligen erklärt. 1. Thess. 4, 7.

§. 444.

Von der Natur und Sinnlichkeit aus zu Verstand gekommen, steht des Menschen Denken in der Uebereinstimmung mit der Sinnenwelt, und diese Uebereinstimmung und Wahrnehmung ist ihm die Wahrheit, wie er an der Wirklichkeit der Welt und aller Dinge in ihr nicht zweifelt, so hat sie auch Wahrheit und Gewißheit für ihn. In diesem Werden des Geistes für sich zugleich werdend für den göttlichen Geist, dessen Denken nicht ein Uebereinstimmen mit der Sinnenwelt, sondern das Seyn selber und der somit auch der Geist der Wahrheit selber ist, kann er des Zweifels sich nicht erwehren an der wirklichen Wahrheit und Gewißheit der Erscheinungswelt, und kommt er an die Welt des Geistes, als die wahre, an das Reich Gottes, welches das Reich der Wahrheit ist, heran, oder vielmehr das Reich Gottes an ihn. Luc. 10, 9. 11. 21, 31. Marc. 12, 34. Hiedurch wird zugleich sein durch Sinnlichkeit bedingter Verstand oder der gemeine Menschenverstand, und was er seine Vernunft nennt, für blind in allen göttlichen und ewigen Dingen, sein Denken für ein wahrheitsloses und unwahres erklärt. Seine Weisheit ist die der Welt, Weltweisheit, Jac. 3, 15. Keinen andern Inhalt der Erkenntniß und Wahrheit kennend, als das Irdische und Vergängliche, ist der Geist nur Seele und der Mensch der seelische nur (ψυχικος), 1. Cor. 2, 14. Jac. 3. Jud. v. 19.

§. 445.

So von der Natur, von sich, vom Ich aus kann der Mensch weder das Göttlichwahre erkennen und wissen, noch das Göttlichgute wollen und thun. In seiner Sinnlichkeit und Verständigkeit auf sich, auf das Ich beschränkt, als die Form und Identität von Sinn und Verstand, und somit nur in der Endlichkeit werdend für sich, zeigt sich ihm werdend für Gott der göttliche Geist als der unendliche, nicht,

wie er, im Endlichen, sondern im Unendlichen selbst und somit als den in seiner Wahrheit Heiligen, und in seiner Heiligkeit Wahren, d. i., als den Allgenugsamen und Seligen. Er hingegen in der Beschränktheit auf sich, in der Ichsucht sich immer mehr verendlichend, findet die Welt, als dem Verderben anheimgefallen und sich in ihr als den Verlorenen und Unseligen. Matth. 18, 11. 14. Luc. 9, 25. Joh. 3, 15. 17, 25. 1. Joh. 5, 19. 2, 15. Auf dem Wege des Verderbens, Matth. 7, 13., als den Sohn des Verderbens (υἱος της απωλειας), Joh. 17, 12. 2. Thess. 2, 3.

§. 446.

Der göttliche Gnadenruf nun, oder der göttliche Geist als der berufende, ist die Offenbarung seiner selbst an den Menschen, welche die Heiligkeit, Wahrheit und Seligkeit zu ihrem Inhalt hat. Es ist die innere und ewige Nothwendigkeit der göttlichen Liebe, welche zugleich die absolute Freiheit ist, sich in diesem ihrem Wesen der Menschheit zu erkennen zu geben und mitzutheilen. Berufung aber nur ist diese Offenbarung, so lange sie nur als Ursach gedacht wird, welche nicht zugleich ihre eigene Wirkung ist, und die Differenz des Grundes und des Begründeten festgehalten wird. Hierin ist der göttliche Geist noch ebenso abstract gedacht, als der menschliche. Ihre Wahrheit ist die Bewegung zu einander, welche in der Berufung begriffen ist; in ihr an sich sind der göttliche und menschliche Geist nicht absolut außer einander; aber noch nicht wirklich eins ist der menschliche vorerst nur die Möglichkeit, zur Wahrheit, Heiligkeit und Seligkeit zu gelangen, der göttliche nur das Prinzip dieser Möglichkeit. Die göttliche Berufung ist auf Seiten des Menschen die Fähigkeit.

§. 447.

Die Fähigkeit, als das nur mögliche Wissen des Göttlichwahren und als das nur mögliche Wollen des Göttlich-

guten, beides noch als Ahnden, Glauben, Sehnen u. s. f. geht nicht hervor weder aus dem Werden und Seyn des Menschen für sich, noch auch aus dem Werden und Seyn des Menschen für Gott, welches noch gar nicht ist, sondern schon, daß dieses ihm möglich ist, hat nicht er, der Mensch, gemacht, ist nicht sein Werk oder Verdienst, geht vielmehr allen Werken und Verdiensten des Menschen vorher, und er hat es weder von Ewigkeit her also geordnet, noch in der Zeit durch sich angefangen: es ist die Berufung des Menschen durch Gott von Ewigkeit her, die Vorher-Bestimmung aller Menschen zur Kindschaft in Christo. Diese Beziehung des göttlichen Geistes auf den menschlichen und eben darin die Beziehung des menschlichen Geistes auf den göttlichen ist an sich nicht das Thun des Geistes, welcher Mensch, sondern des Geistes, welcher Gott ist, und hat als nur mögliches Thun des Menschen zu seinem Ausgangspunct nicht schon dieses sein Thun selbst. Die Möglichkeit oder das Vermögen, Gott zu erkennen und zu lieben, und durch beides beseligt zu werden, ist nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs, nicht menschliches Verdienst, sondern freie Gnade Gottes in Jesu Christo. Die göttliche Berufung bestimmt sich als Gnadenwahl. Röm. 9, 12. 1. Petri 5, 10. 2. Tim. 1, 9. 1. Cor. 1, 9.

§. 448.

Die Fähigkeit, welche an der göttlichen Berufung, als Gnadenwahl, ihr Prinzip hat, ist eben hiemit als menschliche zugleich eine göttliche, und als solche die Befähigung und sagt auch in dieser Form das Ansichseyn des menschlichen Wesens aus. Hiemit ist ebenso sehr darin enthalten, daß Gott an und für sich unter allen Menschen durchaus keinen Unterschied mache, sondern ihre Bestimmung zur Seligkeit der Begriff des menschlichen Wesens selber sey. Die Fähigkeit selbst und an sich aber hat eine bestimmte Bezie-

hung einerseits auf die göttliche Wahrheit und Heiligkeit, und ist selbst nichts anderes, als die Möglichkeit, dazu zu gelangen, in welcher Beziehung Gott selbst die unendliche Vernunft und Freiheit ist, und andrerseits auf das, was in dem Menschen, als Sinnen- und Verstandes-Wesen bereits dem Wesen nach enthalten und angelegt, was nicht zwar actu, aber potentia in ihm ist. Dieses nun ist Vernunft und Freiheit, nicht in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, sondern sofern sie in Sinn und Verstand noch verborgen ist.

§. 449.

Aber als verborgen in dem Menschen Vernunft und Freiheit enthaltend haben Sinn und Verstand in ihm eine große und wesentliche Bedeutung. Obgleich in der Sinnlichkeit zunächst nur als Begierde hat die Freiheit doch als menschliche darin wenigstens schon die Form des denkenden Wollens; obgleich im Verstande zunächst nur als Denken hat die Vernunft darin wenigstens zugleich schon die Form des wollenden Denkens, und diese Form des Denkens und Wollens in der Einheit mit ihrem Gegenstande Wissen und Handeln, ist das Element der Persönlichkeit selbst. Was daher immer auch auf irgend einer höhern Stufe aus dem Menschen werde, durch diese Bestimmtheit ist es bedingt und vermittelt. Nicht bis soweit also ist der Sündenfall gegangen, daß er Vernunft und Freiheit bis auf die Möglichkeit vernichtet und also auch die Erlösung unmöglich gemacht hätte. Unmittelbar und abstract zeigt sich vielmehr die Fähigkeit des Werdens für Gott oder des Gelangens zu Gott und seiner Bestimmung darin, daß der Mensch ein denkendes und wollendes, in beiden ein geistiges oder persönliches Wesen ist.

§. 450.

Es kann und muß daher die göttliche Berufung als die Bestimmung des Menschen begriffen werden, das Wahre und Gute selbst zu denken und selbst zu wollen, durch beides aber sich seine Seligkeit selbst zu beschaffen und zu erwerben. Daß hiezu der Geist der Gnade sich an sich Keinem entzieht, sondern Allen verleiht, ist der Begriff der Allgemeinheit der Gnade, und es hat demnach hier der Begriff der Gnadenwahl die ebenso nothwendige Bestimmung ihrer Allgemeinheit erlangt. Luc. 24, 46. 47. Apostg. 17, 27. 1. Tim. 2, 4. 2. Petri 3, 9. Daß diese Bestimmung nicht bloß etwa von manchen Menschen nicht erreicht, sondern sogar in Gott unerreicht gedacht wird, die Gnade nicht die an sich universelle, sondern in dieser ihrer Ansichheit schon eine particulare sey, ist das Vorurtheil von einer in Gott vorhandenen Eintheilung der Menschen in Gute und Böse, und der Erwählung der einen, und der Verwerfung der andern. Damit nämlich die Abänderung des an sich in seiner ewigen, unabänderlichen Wahrheit bestehenden Rathschlusses über die Seligkeit Aller, und somit Veränderlichkeit in Gott selbst nicht gesetzt werde, wird dieser bloß-zeitliche und geschichtliche Unterschied des Guten und Bösen schon als ein ewiger in Gott selbst gesetzt und darin festgehalten, da der Unterschied doch in Wahrheit erst ist, so fern das Ansichseyn darin aufgehoben ist: dieses ist die in allen spinozisch gesinnten Vorstellungen von Gott, als der offenbarungslosen Substanz und das in ihr und somit auch ihnen selbst Verborgene doch schon als wirklich setzenden Lehren nothwendig verkannte Wahrheit. Als der noch in Gott verborgene Unterschied aber ist er der nur der Möglichkeit nach, nicht aber der Wirklichkeit nach darin enthaltene, und somit er selbst noch ebenso unwahr, als der ganz nur abstracte Gedanke daran.

§. 451.

Die göttliche Berufung aller Menschen zur Vernunft und Freiheit und durch beides zur Seligkeit ist also als Bestimmung, diese ihre Seligkeit sich selbst zu schaffen, nicht mehr bloß die reine Receptivität und als solche Passivität, welches sie allerdings in diesem ihren ersten Momente ist, sondern ebenso sehr und ebendamit zugleich Spontaneität und Activität, und dieses der Begriff der kirchlichen Formel, daß die Gnade nicht in der unbestimmten Befähigung und Möglichkeit beharre, sondern auch Stiftung geistlicher und sittlicher Kräfte sey, die der Mensch von der Natur herkommend, nicht bereits hat oder besitzt. Auch darin zeigt sich die göttliche Gnadenwahl als die allgemeine, daß der göttliche Geist als die Kraft zum Wahren und Guten in Allen ist, und eben hierin erst der Unterschied des menschlichen Geistes als Bewußtseyn, von Allem, was bloß Natur ist. Auf dieses kann unmittelbar der göttliche Geist nicht wirken, und eben deshalb kann es auch in diesem Gebiete nicht zu Vernunft und Freiheit, der Geist nicht zu Worte kommen. In allen Menschen aber stiftet die Gnade nicht bloß die unbestimmte Fähigkeit, sondern ebendarin zugleich die Empfänglichkeit, welche jedoch noch ebenso sehr das Wollen als Nichtwollen seyn kann.

§. 452.

In der Empfänglichkeit nämlich erst kann das Göttliche und Menschliche auseinander gehen, welches in der Fähigkeit, welche rein die göttliche Befähigung und Bestimmung ist, nicht angeht. Ob der Mensch des Göttlichen solle fähig seyn, das ist nicht in seinen Willen und seine Macht gelegt, sondern das ist rein allein Gottes Gnade. Diese zieht sich auch in die Empfänglichkeit mit hinein, sofern sie das Wollen des Wahren und Guten ist; aber heraus tritt der Mensch aus der Gemeinschaft mit Gott, sofern die Fähig-

keit die Nichtempfänglichkeit oder das Nichtwollen ist. Dieses Nichtwollen ist das Nichtwerdenwollen zu demjenigen, was er an sich ist. An sich oder durch Gott und göttliche Bestimmung ein Geist, d. i. ein vernünftiges, freies Wesen, ist des Menschen Bestimmung, sich auch zu demjenigen zu machen, was er an sich ist. Auf dem Wege nun oder in der Bewegung durch Sinn und Verstand kann Vernunft und Freiheit abstract sich auf dem einen oder andern Puncte halten und stehen bleiben, und der Mensch also auch nicht werden zu demjenigen, was er an sich ist. In jener gehemmten Bewegung, welche ebendarin zugleich die rückgängige ist, nähert er sich wiederum dem bloß Daseyenden und Lebendigen, dem bloß Vegetirenden und Animalischen, ja er kommt in diesem Widerspruch mit seiner höhern Bestimmung zugleich unter dasselbe herab. Dieses ist der Begriff der in den kirchlichen Glaubensbekenntnissen vorkommenden Vorstellung von dem der Gnade widerstrebenden Menschen, daß er darin sich ärger, denn Thier und Klotz verhalte. Die Wahrheit dieser Vorstellung ist, daß beide weder solcher Bestimmung gewürdigt, noch auch des Widerstrebens gegen die göttliche Gnade fähig sind.

§. 453.

Dieses Widerstreben aber, obgleich dieses selbst Rückfall an die Natur, aus der der Mensch hergekommen, ist jedoch weder ein Werk der Natur und ihrer Nothwendigkeit, noch einer ähnlichen in Gott, als Fatum und herbe göttliche Verfügung und Nothwendigkeit, sondern des Willens; es ist das Nichtwerdenwollen zu demjenigen, wozu ihn Gott bestimmt und mit Kräften versehen hat. Ohne diesen seinen Willen kann der Mensch weder selig, noch unselig werden, und in diesem Verhältniß seines Willens zum göttlichen sind begründet die Begriffe von Verdienst und Schuld (bona et mala merita), welche beide eins sind in

dem Begriff der Zurechnung. Im Widerspruche mit einander sind hier die beiden Vorstellungen von der Gnadenwahl, als einer unbedingten und bedingten, die Lösung des Widerspruchs ist der Begriff der Berufung selbst.

§. 454.

An sich ist die Gnadenwahl die unbedingte und absolute. Der ewige Rathschluß Gottes ist, als der des absoluten Geistes, selber absolut, von keiner Zeitlichkeit oder Endlichkeit abhängig oder bedingt. Er ist auch nur darin Gnade, daß er der absolut freie und unbedingte ist. Durch irgend eine Rücksicht auf menschliche Werke und Verdienste bestimmt, wäre die Gnade in diesem ihren Moment als Rathschluß, nicht Gnade. Die Wahrheit dieser Lehre zeigt sich aber erst in der andern, daß diese Gnade die allgemeine sey. Es ist somit durchaus noch keine andere Verschiedenheit gesetzt, durch welche der göttliche Rathschluß sich könnte bestimmen lassen, als die allgemeine Gottes und des Menschen, nicht die der Menschen unter einander, der Guten und Bösen. Denn das Wählen, welches von der Gnade ausgesagt wird in der Vorstellung der Gnadenwahl, ist nicht ein Eintheilen und Absondern der Menschen unter einander, welches ein Erwählen wäre, und als solches schon selbst sein Gegentheil, das Verwerfen an ihm hätte, sondern der reine Begriff der mit dem Wollen identischen Gnade selbst.

§. 455.

Durch die Verdrehung und Beziehung dieses Begriffs auf etwas anders, als den reinen Willen Gottes, der so wenig Schuld als Verdienst der Menschen zu seiner Voraussetzung hat, ist sie mit der Willkühr verwechselt, und der absolute Rathschluß zu einem ganz arbiträren gemacht worden, und dem Irrthum hat man nicht besser abzuhelfen gewußt, als so, daß man ihn nun zu

einem dependenten machte. Als der ewige Rathschluß und noch mehr als Rathschluß über die Seligkeit Aller aber ist er unendlich darüber hinaus, sich durch Schuld oder Verdienst der Menschen bestimmen zu lassen, und somit die Augustinisch-Kalvinische Lehre ebenso falsch, wie die entgegengesetzte. Jene verkennt die Allgemeinheit der Gnade an dem absoluten Rathschluß Gottes, diese verkennt die Unbedingtheit und Absolutheit der allgemeinen Gnade. Beide haben den wesentlichen Mangel, daß sie das Ansich Gottes verkennen. Der göttliche Rathschluß, als die Einheit des göttlichen Wollens und Wissens in ihm absolut ein- und zusammengeschlossen, hat in dieser seiner Absolutheit allein die reine Beziehung auf den Menschen, als solchen.

§. 456.

Es kann und soll aber auch die ebenso absolute, als allgemeine Gnade, welche der göttliche Rathschluß zur Seligkeit Aller ist, zum Verdienst des Menschen werden, und dieses ist die wesentliche andere Seite des Begriffs der Berufung. Ohne den Geist der Gnade ist es allerdings unmöglich, daß der Mensch zu Vernunft und Freiheit gelange: aber eben in ihnen verwirklichet sich erst die Gnade selbst. Sie sind ebenso sehr Bestimmtheiten Gottes als des Menschen, von jener Seite her göttliche Gnadengaben, von dieser menschliche Eigenschaften. Sie begründen sich durch sich selbst in dem Menschen: ihr Selbst aber ist ebenso sehr göttlich, als menschlich. Ihr Sich-selbst-Erzeugen ist ihre göttliche Macht: ihr Erzeugtwerden ist die menschliche Thätigkeit; indem sie sich göttlich hervorbringen, werden sie auch zugleich hervorgebracht, und indem sie wirklich in und durch den Menschen entstehen, entstehen sie zugleich durch Gott. Ihre Wirklichkeit ist ebenso sehr Gottes Gnade, als des Menschen Verdienst.

§. 457.

Die Einheit des Grundes und des Begründeten nun ist die Vereinigung des Menschen mit Gott oder der göttlichen und menschlichen Thätigkeit; die Hemmung der Einheit aber liegt allein auf Seiten des Menschen. Gehen jene beide Thätigkeiten auseinander, macht der Mensch den göttlichen Willen nicht zu seinem eigenen, so hat er nur, was er seinen Willen oder seine Vernunft und Freiheit nennt und dieses Sich-Isoliren des menschlichen Geistes ist sein Sich-Opponiren gegen den göttlichen Geist. Er macht nicht selbst aus sich und in der Zeit, was Gott von Ewigkeit her aus ihm machen will, Vernunft und Freiheit gelangen nicht zu ihrer wahren Wirklichkeit. Die Vernunft wird ein solches Denken, welches das wahre Seyn nicht an ihm hat, die Freiheit ein solches Handeln, welches seines wahren Inhalts entblößt ist. Beides ist des Menschen Unseligkeit. Er will nicht durch Gott, sondern allein durch sich begründet seyn. Dieses Nichtswissenwollen von Gott in seinem Denken und Handeln ist aber in der Berufung des Menschen durch Gott nicht die gleichgültige Verschiedenheit des Menschen von Gott, sondern zugleich seine Schuld, sein Verderben, und dazu hat Gott ihn nicht eher bestimmt, als bis er sich selbst dazu bestimmte.

§. 458.

Von Seiten Gottes die unbedingte und absolute Gnadenwahl ist sie von Seiten des Menschen die bedingte. Der Widerspruch ist allein im abstracten Verstande, und da ist er auch nicht zu lösen. Er ist ebenso sehr noch vorhanden in diesem sich noch nicht bewegenden Gegensatz, als in der Lösung, welche nur einen unbedingten oder nur einen bedingten Rathschluß statuirt. Der Rathschluß Gottes, bedingt durch das Verhalten des Menschen, hat keine Wahrheit; der unbedingte Rathschluß, dem das Verhalten des

Menschen gleichgültig ist, ist der ganz unwirkliche und abstracte Gedanke. Als der bedingte gedacht in Gott weiset der göttliche Rathschluß zugleich über die Bedingung und Bedingtheit hinaus auf das Unbedingtseyn, welches die Idee Gottes selber ist, und ist in der reinen Trennung von seiner Unbedingtheit nicht zu halten, ohne die Idee Gottes selbst zu verletzen. Als der unbedingte in seiner Trennung von aller Bedingtheit, verliert er ganz alle Beziehung auf das Handeln und Seyn des Menschen und geht nur sein Denken an, ist nur der sclavische Gedanke an einen Tyrannen, der nicht einmal Willen und Wissen, sondern nur Macht offenbart, die ohne jenes beides weder wirkliche Macht, noch wirkliche Offenbarung, sondern die leere, blinde Willkühr ist.

§. 459.

Indem nun aber doch von beiden Partheien die bedingte Gnadenwahl in das unbedingte Wesen gesetzt, und bei der unbedingten doch auch zugleich irgend ein Verhältniß zu menschlicher Thätigkeit, und diese wenigstens als minimum, als Nichtwiderstreben und Stillehalten, und deren Gegentheil vorausgesetzt ist, geht die unbedingte und bedingte Gnadenwahl in Gott zugleich aus ihrem Unterschiede heraus: sie ist an und für sich dieselbe, gleich sehr das eine und andere, und somit die von Seiten Gottes unbedingte Gnadenwahl die von Seiten des Menschen bedingte, jedoch nur so, daß diese bedingte nichts desto weniger unbedingt ist. Dieses nämlich selbst, daß sie die bedingte ist, hat seinen Grund in ihr, als der unbedingten, und dieses ist der Begriff jener schon angeführten, richtigen Vorstellung, nicht ohne seinen Willen kann der Mensch durch Gott beseligt werden. Daß nämlich dem so ist, ist selbst in jenem ewigen, unbedingten Rathschluß Gottes über die Seligkeit der Menschen enthalten, ist selber der ewige, unbedingte Wille Gottes.

§. 460.

Mit dem Unterschiede des Guten und Bösen oder derer, welche den göttlichen Willen zu ihrem eignen machen oder nicht, ist nun allerdings der göttliche Rathschluß erst in seiner ewigen Wirklichkeit, und ist darin ebenso sehr Rathschluß der Erwählung, als Verwerfung, oder über die Seligkeit und Unseligkeit. Dieses, daß Gott dem Menschen seinen Willen läßt in der Selbstbestimmung, ist in der Wahl des Guten seine göttliche Bestimmtheit zur Seligkeit, in der Wahl des Bösen seine göttliche Bestimmtheit zur Unseligkeit. Das eine und andere ist Bestimmtheit zugleich durch sich und Gott. Das eine wird als menschliches Verdienst und göttliche Belohnung, das andere als menschliche Schuld und göttliche Bestrafung vorgestellt. Denn die allgemeine göttliche Bestimmung zur Seligkeit ist es, welche dem Menschen selbst in sein Verderben nachhängt, wodurch dieses erst dazu wird, und nur in diesem Sinne kann gesagt werden, die göttliche Bestimmung sey des Menschen Verderben, doch nur, wie sie ebenso sehr auch des Menschen Bekehrung ist.

Zweites Hauptstück.

Von der Bekehrung.

---

§. 461.

In der Berufung ist der göttliche und menschliche Geist noch im abstracten Unterschiede; sie ist die noch einseitige, göttliche Thätigkeit im Unterschiede von der menschlichen, und diese ist darin so gut, wie noch gar nicht gesezt. Der Begriff und die Nothwendigkeit des Begriffs der Berufung ist die Wahrheit, daß die Initiative zu allen folgenden Schritten und Wirkungen der Gnade diese selbst, oder Gott

als

als Geist das bewirkende Prinzip selber sey, der Mensch dazu von seiner Seite durchaus nichts beitragen könne. Aber indem diese Gnade selber nicht wäre, was sie ist, wenn sie ganz erfolg- und wirkungslos wäre, so hat sie in dieser ihrer innern Selbstbestimmung zugleich die nothwendige Bewegung aus der Abstraction in die Wirklichkeit, und ist nicht nur Berufung, sondern auch Bewirkung dessen, wozu sie beruft, und als solche die göttliche Bekehrung des Menschen. Ezech. 18, 23. 28. 33, 11. 14. Mal. 3, 7. 1. Petri 2, 25.

§. 462.

Denn das sich Zeigen und Offenbaren Gottes in seiner Weisheit, Heiligkeit und Gnade ist als Berufung wohl das Prinzip der Bekehrung und somit die Möglichkeit der letztern; aber erst in dem Innewerden, welches das innere (bekehrt) Werden des Menschen ist für Gott, in dem Anerkennen und Auffassen des Gnadenrufs, hat sie ihren Erfolg und ihre Wirklichkeit. Was daher in der Religion als das Rufen und Sprechen von Seiten Gottes vorgestellt ist, dem entspricht (correspondirt) ebenso nothwendig auf Seiten des Menschen das Hören und Fassen der Gnadenerweisung, und die Religion enthält daher an ihr selbst die objective Nothwendigkeit, daß Gottes Wort und Ruf nicht fruchtlos erschalle, sondern in allen Zeiten auch solche seyen, welche die durch dasselbe Bekehrten sind. Es ist diese an sich ewige Nothwendigkeit, welche sich in der Zeit vollbringt und wirklich macht. Jes. 55, 11.

§. 463.

Die Bekehrung vollbringt sich in der Zeit oder an dem Einzelnen, indem mittelst der Empfänglichkeit die Fähigkeit in das Bedürfniß übergeht; dieses aber ist das Bewußtseyn des eigenen Mangels und der Unmöglichkeit einer Be-

kehrung durch sich allein; es ist vielmehr Bedürfniß der Bekehrung durch Gott. Diese Bestimmung in dem Begriff der Bekehrung, eine göttliche zu seyn, ist darin eine so nothwendige, daß sie ohne dieselbe nur Bekehrung wäre durch den Menschen allein, als solche aber weder möglich, noch nothwendig wäre: denn sie ist eben nur Bekehrung des Menschen zu Gott. Ohne Bekehrung durch Gott zu Gott zu seyn, ist ihr Begriff nicht zu denken; in dem Bewußtseyn vielmehr, daß er sie nicht mit eigner Kraft bewirken kann, daß er vielmehr der göttlichen Kraft dazu ebenso sehr ermangle, als bedürfe, hebt die Bekehrung des Menschen, als solche, erst wirklich an. Joh. 6, 44. Matth. 23, 37. Joh. 16, 8. Luc. 15, 24. 32. 1. Tim. 5, 6. Phil. 2, 13.

§. 464.

Wes Ursprungs aber ist das Bedürfniß selbst? Es ist nicht absolut ohne seine Befriedigung. Daß es entsteht, ist zunächst das Werk der allen eigenen guten Werken zuvorkommenden göttlichen Gnade, welche den Menschen entweder plötzlich und in einem heiligen Augenblicke erweckt, oder unvermerkt erst durch so viele Verwickelungen und Schicksale des Lebens hindurch führt, daß das Bedürfniß der Gnade und Bekehrung in ihm entsteht. In und mit diesem entstehenden Bedürfniß aber ist der Mensch nun auch seiner Seits in der lebendigen Beziehung auf Gott, und somit der Gegensatz Gottes und des Menschen zur Beziehung beider auf einander geworden. Dieses Beziehen ist nicht ein bloß gedachtes, sondern ein Thun, ist die Bewegung beider zu einander, Gottes zu dem Menschen in seinem Sich-Offenbaren und Mittheilen, des Menschen zu Gott in seinem Anerkennen und Erfassen der göttlichen Offenbarung und Mittheilung. Das Bedürfniß ist also gleichsehr des Menschen eigene erste, göttliche That, und sein bestimmter Antheil daran ist, daß er seinen bisherigen Widerstand gegen

die bekehrende Gnade aufgiebt und unterläßt. Dieses nicht mehr Entgegenwirken ist in ihrem ersten Momente der eigene Beitrag des Menschen zu seiner Bekehrung; ohne diese negative That des Menschen selbst kann sie nicht wahrhaft und wirklich beginnen. Jes. 55, 7. Ephes. 5, 14.

§. 465.

Dieses nun, daß wie in diesem ersten Momente, so auch in allen folgenden, die Bekehrung die einfache, ungetheilte Thätigkeit des göttlichen und menschlichen Geistes ist, kann als das eigentlich und eigenthümlich Christliche aller Bekehrung betrachtet werden, ist die Nachahmung Christi darin, in welcher der göttliche und menschliche Geist absolut eins ist. Es ist der Geist Jesu Christi, in welchem der Unterschied des Menschlichen und Göttlichen auf eine ewige Weise aufgehoben ist, der auch in der Zeit nur darauf ausgeht, diesen Unterschied aufzuheben. 1. Cor. 6, 17. Schon die Sprache ist hierin der reine Wiederschein der Idee und Wahrheit an sich, indem sie durch den Ausdruck: Bekehrung ebenso sehr die Thätigkeit Gottes, als des Menschen, oder die Bekehrung ebenso sehr als Gottes Macht, wie als des Menschen Zustand bezeichnet. Der Mensch also wird bekehrt, indem er sich bekehren läßt; der Mensch bekehrt sich selbst, indem er durch Gott bekehrt wird. Die Bekehrung ist ebenso sehr göttlich, als menschlich. Joel 2, 13. Apostg. 3, 19. 14, 15. Phil. 2, 13. 1, 6. 2. Cor. 3, 5. Joh. 3, 6.

§. 466.

Als Geist aber sich wendend nur an den Geist ist die Wirksamkeit Gottes zunächst die auf Sinn und Gefühl, und hat dieses wohl in der Bekehrung auf Seiten des Menschen die Priorität, indem sie in ihm das Gefühl afficirt, und Bewegung des Lebens ist, so ist sie doch an sich und von

Seiten Gottes reingeistige Bewegung des menschlichen Geistes und deren erste noch unvollständige Erscheinung nur das Gefühl. Es ist daher für nichts als Schwärmerei zu achten, wenn in der Wirklichkeit der Bekehrung oder in ihr, als der concreten, welche als solche gerade die Aufhebung des Unterschiedes ist, der göttliche und menschliche Antheil noch unterschieden, und jeder für sich gewußt, oder gar gefühlt werden soll: denn ist der Unterschied der nur gefühlte, so ist er entweder noch gar kein Unterschied, oder nicht mehr in der Indiscretion des Gefühls, in welchem nichts abgesondert existirt. Ist aber die Bekehrung in der Discretion des menschlichen und göttlichen Geistes, so ist sie nur die abstracte, die gedachte und nur geträumte, nicht wirkliche, welches sie eben nur in der Concretion oder Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist.

§. 467.

Nicht also als ein unmittelbares und so nur Gefühl ist die Bekehrung in ihrer Wirklichkeit und Vollständigkeit, sondern nur durch Vermittelung, und hiedurch sich anschließend an die unumgänglichen Formen der Persönlichkeit. So lange daher der menschliche Geist, wie in der ersten Kindheit, nur Gefühl, und er selbst noch darin verborgen und unentwickelt ist, kann der göttliche Geist nichts aus ihm machen. Sein Seyn an sich oder Geistseyn an sich in der Einheit mit dem menschlichen an sich im Gefühl, ist wohl die Möglichkeit der Bekehrung, aber nicht derselben Wirklichkeit. Dieses ist sie erst, indem das den Geist in sich verschließende Gefühl sich aufschließt zu Verstand und Willen, und der Geist sich durch diese fortbewegt. Diese Bewegung, und dadurch erst reine und würdige Bestimmung des innersten Lebens und Gefühls ist der Gang, den seiner Natur nach der göttliche Geist nimmt in der Bekehrung des Menschen. Denn nur in der Einheit des Denkens und Wol-

lens der göttliche Geist, an und für sich durch keine Sinnlichkeit oder Dunkelheit bedingt, tritt er nur ein in diese, das Denken und Wollen des Menschen bestimmend. Dieses ist also das Ansichseyn der Bekehrung, ihr Wesen und Begriff, welcher zunächst zu betrachten ist.

§. 468.

Dem gemäß enthält die christliche Religion zunächst die Lehre von Gott, als dem, der die Wahrheit selbst und indem er ebenso sehr die Liebe, zugleich die Offenbarung und Mittheilung der Wahrheit ist. Als das Licht wird er vorgestellt, und so auch der Sohn sowohl an sich, als in seiner Menschheit, als das Licht, welches in die Welt gekommen, beider Liebe aber in Gott sowohl, als in der Welt ist der Geist und er in seinem Mittheilen des Lichts, welches er selber ist, in der Welt ein beständiges Leuchten, sie aber ohne ihn das Finstre, und sein Leuchten als Vertreibung der Finsterniß ein Erleuchten derselben. Absolut dunkel und also der Erleuchtung nicht fähig könnte in dem menschlichen Geiste der göttliche gar nicht seyn und wirken, und die Erleuchtung schließt sich demnach mittelst des Innewerdens derselben, nicht nur an die Fähigkeit, sondern auch an die Bedürftigkeit an. Jene ist begriffen in der göttlichen Berufung des Menschen. An sich im innern Verhältniß zu ihm kann die göttliche Wahrheit auch für ihn seyn, und nur sofern er hat, wird ihm gegeben. Matth. 13, 12. Das göttliche Licht in sich aufnehmend, wird er selber Licht und als solches auch in der heiligen Schrift vorgestellt. Das an sich Wahre wird dieses dem menschlichen Geiste nur durch das Denken und Wissen. In und bei dem Lichte, welches der göttliche Geist in ihm angezündet, kann er auch alle göttliche Dinge wohl erkennen; nur der unbekehrte Mensch oder Theolog weiß nichts von Gott. Die Bekehrung hat nicht nur die Wahrheit, welche als solche göttlich

ist, sondern auch das Verstehen und Erkennen derselben, welches die menschliche Thätigkeit ist, zu ihrem ersten, wesentlichen Bestandtheil: in ihr wird das Wirken des göttlichen Geistes, welches die Erleuchtung ist, zum dadurch bewirkten Zustande des Menschen.

§. 469.

Die christliche Religion enthält andrerseits die Lehre, daß, wie Gott die Heiligkeit selbst, so auch der Mensch, der als Sohn Gottes von Gott nicht verschieden ist, der Heilige, der Geist von Vater und Sohn, aber der heilige Geist sey. Diese seine Heiligkeit verbreitend ist er der Heiligende und die Heiligung selbst. Mittelst des Innewerdens derselben ist aber auch diese unendliche Wirksamkeit des göttlichen Geistes die Bewegung in sein Anderes und die Heiligung hiemit auch Zustand des Menschen, worin er zunehmen und abnehmen kann. An sich und seinem Wesen, d. i. seiner Bestimmung nach nicht nur ein vernünftiges, sondern auch freies Wesen, kann der Mensch es werden mittelst der Heiligung durch Gott. Wie kraft jener Berufung der Lichtfunken der Wahrheit, so ist auch der Keim des Guten in dem Geiste des Menschen verborgen, wird dort erweckt durch die Erleuchtung, so hier durch die Heiligung. Das An-sich-Heilige ist es wirklich erst, indem es so sich wirksam erweiset im Wollen und Thun des Menschen und so desselben Tugend und Sittlichkeit ist. Jenes Innewerden des heiligen und heiligenden Geistes ist wesentlich das Wissen des Heiligen als Gesetz, das Gewißwerden des an sich Gewissen; in diesem Gewissen offenbaret sich Gott als Geist, und als der Geheiligste erst des Gewissens gewiß geworden, ist der Mensch auch der Gewissenhafte.

§. 470.

In dieser Bewegung Gottes als Geist nicht nur einerseits die Erleuchtung und Heiligung an sich oder in Gott,

sondern auch in dem Menschen sind sie als bewirkendes Prinzip und bewirkter Zustand noch im Unterschiede gegen einander. Nicht weniger ist der Unterschied zwischen der Erleuchtung und Heiligung selbst noch wie in Gott, so in dem Menschen vorhanden. Es kommt hinzu, daß die Religion den Menschen von Natur als den weder das göttlich Wahre erkennenden, noch das göttlich Gute liebenden betrachtet und er, nach ihr, durch beides der verlorne und unselige, in beiden aber auch der göttlichen Erleuchtung und Heiligung fähig und bedürftig ist. Gleichwie nun aber in Gott, als Intelligenz oder Geist, die Erleuchtung und Heiligung eins und aufgehoben, und er ebendarin dem Menschen von Natur gegenüber, der Geist der Gnade ist, daß er der ihn erleuchtende und heiligende ist, so ist auch der Mensch in beiden des Geistes der Gnade theilhaftig, und der geistige oder geistliche Mensch (πνευματικος) geworden, und sind auch in ihm die beiden Zustände der Erleuchtung und Heiligung eins in der Begnadigung. Als diese also erst ist die Bekehrung an sich vollendet.

§. 471.

Ihrem wesentlichen Inhalte nach ist die Begnadigung Vergebung der Sünde und Erneuerung, in beiden die Wiedergeburt. Die Vergebung der Sünde ist ihrem Begriff nach Aufhebung der Strafe, in welcher letztern die Sünde und Schuld aufgehoben war. Die Vergebung setzt also die in der Sünde und Schuld bereits vorhandene und erlittene Strafe voraus; aber wie die Strafe an sich als Aufhebung der Sündenschuld Wiederherstellung der ursprünglichen Sündhaftigkeit oder des Zustandes nur vor der Sünde ist, so ist die Aufhebung dieser Wiederherstellung Befreiung von der Sünde selbst, deren Herrschaft und Macht, die Erhebung des Guten zur Herrschaft und die restitutio in integrum. Dieses also, die Begnadigung ist aller gött-

lichen Strafen Ziel, und nur zu diesem Zweck wird sie über jede Sünde verhängt. Die göttliche Gerechtigkeit, welche sich selbst genug thut im Verhängen der Strafen über die Sünde, ist somit nichts weniger als Rache, welche nur Schmerzen beabsichtigt in der Strafe, sondern sie ist die reine göttliche Güte selbst. Diese aber in der Begnadigung ist auch nicht die weichliche und willkührliche Vergebung ohne Genugthuung und Gerechtigkeit, sondern sie führet nothwendig durch das Läuterungsfeuer der Reue und Buße, und könnte ohne dieses auch nicht Begnadigung seyn.

§. 472.

Mittelst der Vergebung ist die Begnadigung dann zugleich Stiftung eines neuen Lebens. Dieses kann nur beginnen, nachdem das alte Leben der Sünde in der Strafe gebüßt und in der Aufhebung der Strafe erloschen, also die Vergebung der Sünde vorher gegangen ist. Das neue Leben ist nicht mehr das natürliche, sondern geistliche, nicht mehr das Leben im Fleisch, sondern im Geist. Als diese Aufhebung des menschlichen Geistes in dem göttlichen begriffen ist sie Nachahmung Christi, wie die Wirkung seines Geistes. Sich, der die Einheit Gottes mit dem Menschen ist, theilet Jesus Christus kraft seines Geistes dem Menschen darin mit: er ist so sehr aller Bekehrung Ziel, als Grund. In ihm allein ist die Aufhebung des menschlichen Geistes in dem göttlichen keine Vereinigung, welche die Nichteinheit voraussetzt, sondern die Einheit selbst. Nur er, der Erstgeborene und Eingeborene ist nicht der Wiedergeborene. Aber ebenso wenig wäre ohne die Einheit an sich die Vereinigung möglich. In allen andern Menschen ist die Bekehrung ein in der Zeit Beginnendes, mit der Zeit Fortschreitendes und ebendarum nie Vollendetes. In allen Menschen läßt sie die Erinnerung an das vorhergegangene unbekehrte Leben zurück, wie auch einen, nie in sich selbst aufgehenden Rest der

Selbstheit, als bleibenden Stachel der Unruhe und als Zeugen der stets noch gehemmten und des Fortschrittes bedürftigen Union, welches zugleich die Möglichkeit des Rückfalls in die Sünde ist. Aber dennoch ist nichts Verdammliches mehr in den wahrhaft Bekehrten: denn nicht das Endlichseyn war das zu tilgende, sondern nur das Sich-Verendlichen, dieses, daß das Endliche nicht wollte in allen Bewegungen Werkzeug der Manifestation des Unendlichen seyn.

§. 473.

Was so sich rein im Verhältniß des Geistes zum Geiste dem Wesen nach vollbringt und der Begriff der Bekehrung selber ist, das stellt sich als solches dann auch in der Erscheinung dar, sub- und objectiv, und auf diese andere Seite des Wesens oder Begriffs der Bekehrung, welche nicht in sich, sondern nur als Erscheinung des Wesens Wahrheit hat, von der daher auch in der Wissenschaft nicht auszugehen, sondern auf die nur überzugehen ist, ist jetzt allein noch zu reflectiren. Diese Erscheinung der Bekehrung als Wiedergeburt ist ihre Zuständlichkeit, ihr wirkliches, geschichtliches Daseyn, welches, als solches, wohl in der Natur, als menschlicher, nicht aber als Natur selbst sich zeigt, vielmehr als Negation des natürlichen Daseyns und Lebens sich allein in der Welt des Geistes vollbringt. Aber als jenes Negative des Natürlichen hat das geistlich wiedergeborne Leben in seiner Geschichte oder Erscheinung dieses Natürliche noch an ihm, und als solches die Bestimmtheit des Gefühls. Hier aber in der Wiedergeburt hat jenes natürliche Leben zugleich seine ursprüngliche Bedeutung verloren, und ist das in sich unbestimmte Gefühl ein durch den Geist bestimmtes, und hiedurch zu seiner Wahrheit verklärt. 1. Joh. 3, 9. Es ist das Gefühl des Wahren, welches den lebendigen Uebergang in sich hat in das Wissen; es ist das Gefühl des Guten, welches als sittliches

Gefühl sich bestimmt. Es ist die Frömmigkeit, in welcher beides in seinem Fürsichseyn aufgehoben und eins ist. Durch das Wahre und Heilige also erst werden alle in sich natürlichen und unbestimmten Gefühle des Menschen zu wahren und heiligen Gefühlen.

§. 474.

Es ist demnach die göttliche Wahrheit selbst, welche, an sich von Gott selbst nicht verschieden, in der Bekehrung als Wiedergeburt an dem Gefühl des Wahren ihre Erscheinung hat, indem sie, kraft der von ihr ausgehenden Macht mittelst der Erkenntniß Gottes den Menschen zur Selbsterkenntniß bringt, zur Einsicht in seinen natürlichen Zustand, zu Reue und Leid über die Sünde, zur Anerkenntniß der Eitelkeit aller Dinge außer Gott und zur Resignation auf Alles, was bisher Hemmung seines geistlichen Lebens war. Sein Bewußtseyn hat nun erst an der Religion, als der göttlichen Wahrheit, den wahren Inhalt, ist somit selbst wesenhaft göttliches Bewußtseyn geworden. Hier ist das Gefühl wohl nicht ohne alle sinnliche Beimischung, welches es, als Gefühl, nicht seyn kann, aber es selbst ist in dieser seiner Wahrheit nicht hervorgegangen aus der Sinnlichkeit oder Gemüthsbewegung, sondern aus dem Denken an Gott, es ist Andacht, das Gemüth hat seine Bewegung aus dem Gedanken, und dieses zeigt sich besonders darin, daß es nun auch nicht mehr sich auf sich als Gefühl beschränken kann, sondern die Sehnsucht nach dem Wissen, den Wissenstrieb, in sich hat. Als göttliche Erweckung beginnend im dunklen Gefühl hat die Wiedergeburt in ihr selbst diese nothwendige Bewegung; ihre Unwahrheit und Unlauterkeit hingegen zeigt sich in der Scheu vor dem Licht, in der Flucht vor der klaren Erkenntniß, in der Liebe des Dunklen und Mystischen. Sein Geistesleben führt der Wiedergeborne nicht mehr ausschließlich in der Natur, noch im Bewußtseyn seiner selbst;

es ist ein Leben in Gott, als der Wahrheit, ein Leben im Glauben. Col. 2, 12. 2. Cor. 5, 7. Hebr. 11, 1.

§. 475.

Als Bekehrung hat die Wiedergeburt nur ihren Anfang genommen, sofern sie die erste oder einzelne göttlich-menschliche That ist: sie ist als solche die Umkehr vom Wege des sittlichen Verderbens; aber nicht auch wahrhaft angefangen hat sie, ohne in dieser Bewegung fortzuschreiten, und ist als solche die Besserung, in welcher die Bekehrung sich wesentlich fortsetzt, gleichwie auch andrerseits ohne Bekehrung keine Besserung möglich ist. Die Anerkennung des Heiligen ist in der Bekehrung und deren Zuständlichkeit das Gefühl des Guten oder sittliches Gefühl, welches als Gesinnung der Hintergrund ist, oder das Innere des Aeußern, welches das Thun, welche beide, die sittliche Gesinnung und That durch die Entschließung zusammengeschlossen werden. In der sittlichen That erst hat die sittliche Gesinnung und Absicht ihre Wirklichkeit, und diese ist an sich gegen jene das Abstracte und Unwirkliche; in der sittlichen Gesinnung und Absicht hat die That ihre Wahrheit und Göttlichkeit: beide sind Offenbarungen des absolut Guten, welches ebendarin erscheint und sich verwirklicht. Die objective Erscheinung des Guten ist das Sittengesetz, die subjective, die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist. Röm. 13, 10.

§. 476.

Das wiedergeborne Leben ist demnach ein Leben im Glauben und in der Liebe, und in der Einheit dieser beiden Zustände die Frömmigkeit oder subjective Religion. Die Frömmigkeit ist an und für sich nichts von dem Glauben und der Liebe verschiedenes, sondern ebenso sehr das eine und andere. Als Glaube hat die Frömmigkeit eine innere und nothwendige Beziehung auf das Wissen, und dieses ist

selbst schon darin wenigstens als Mangel, als Bedürfniß und Sehnsucht. Als die Liebe hat die Frömmigkeit eine nothwendige Beziehung auf das Thun, sie ist kein rein leidender Zustand, sondern in der Passivität activ, in der Activität nicht ohne Passivität. Als die Religion des einzelnen Subjects oder als die subjective ist sie der Form nach objectiv in der öffentlichen Religion, in der kirchlichen Gemeinschaft, ihrem Inhalte nach in ihr objectiv in der Lehre, im Lehrbegriff und in der Wissenschaft.

§. 477.

Aus dieser innern Einheit und Aufhebung des Glaubens und der Liebe in der Frömmigkeit, bestimmt sich endlich auch die christliche Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott. In ihr nämlich wird gefragt: was denn des Menschen Rechtfertigung sey vor Gott, ob der Glaube oder die Werke, und in welcher Ordnung das ihm von Gott in Jesu Christo bestimmte Heil von ihm selbst erworben oder zu seinem wirklichen Zustand werde. Röm. 3, 22. 28. 4, 3. 5, 1. Ephes. 2, 9. Gal. 2, 20. Röm. 4, 5. 2. Cor. 5, 21. Die Frage selbst liegt noch im Gebiet der bloßen Vorstellung und Abstraction; es wird bei dem Glauben von den Werken, bei den Werken vom Glauben abstrahirt, jedes von beiden in dem Gegensatz zu dem andern gehalten; darin aber haben beide, Glauben und Werke, weder Wahrheit, noch Wirklichkeit; sondern so in der gegenseitigen Negation, welches die Unterscheidung ist, hat jedes vielmehr das andere, als sein anderes an ihm und zeigt sich wohl, daß die Frage nicht auf dem Gebiet der abstracten Vorstellung, sondern nur in dem concreten Begriff ihre richtige Antwort und Entscheidung hat.

§. 478.

Wird nämlich die Rechtfertigung einerseits, nach dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche, nur als Gerechtspre-

chung oder Vergebung der Sünden und Nichtzurechnung der Schuld gedacht, so kann es auch nur der Glaube seyn, der, indem er sich in die Einheit setzt mit seinem Gegenstande, den an sich göttlichen Act in einem menschlichen Zustand verwandelt und somit selbst der allein rechtfertigende ist (fides sola justificans). Wird hingegen die Rechtfertigung andrerseits, nach der römisch-katholischen Lehre, schon als Gerechtmachung selbst, als Einflößung der Liebe gedacht, so sind es freilich die Werke der Liebe, in deren Daseyn selbst sich die göttliche Rechtfertigung manifestirt, und ohne welche die Rechtfertigung selbst nicht zu denken ist. In der gegenseitigen Negation nun dieser beiderseitigen Vorstellungen ist der Widerspruch in der Lehre von der Rechtfertigung an sich ebenso sehr vorhanden, als überhaupt in der Lehre vom Verhältniß des Glaubens und der guten Werke zu ihr und zu einander, oder in der Lehre von ihnen als rechtfertigend.

§. 479.

Der Begriff der Rechtfertigung aber bestimmt sich in dem Geiste der christlichen Religion selbst als die Einheit der Vergebung der Sünden und der Einflößung der Liebe; er kann die Negativität und Unterscheidung beider nicht als eine Trennung in Gott selber setzen. In ihm ist beides vielmehr die eine und selbige Thätigkeit und Gott somit selbst als der an sich Heilige und seine Heiligkeit auch verbreitende Geist die Einheit beider. Aber diese Einheit in Gott kommt nun auch in dem Gerechtfertigten zur Erscheinung. Wie der Geist nicht die Sünden vergiebt, ohne daß damit zugleich die Liebe ausgegossen ist in unser Herz durch den Geist, der uns gegeben ist, so wird auch im evangelischen Lehrbegriff der allein rechtfertigende Glaube nicht als einsam oder als ein solcher gedacht, der nicht zugleich die Lust und Liebe zu allen guten Werken wesentlich an ihm selbst hätte. Und wie er andrerseits der Seele nicht diese Lust

und Liebe einflößen kann, ohne sie selbst erst zu reinigen von allen bösen Werken und dem Bewußtseyn der Sünden oder der Schuld, also sie durch den Glauben erst überhaupt in ein Verhältniß zu sich gesetzt und sie zur Anerkennung der göttlichen Gnade darin gebracht haben, welches der Glaube selber ist und allein durch ihn geschieht, so muß in der römisch-katholischen Lehre von den Werken als rechtfertigend dieses Verhältniß des menschlichen Geistes zu dem göttlichen wenigstens vorausgesetzt werden. Kann also der Mensch wohl sich in solchen Werken gefallen, welche nicht aus dem Glauben und dem innern Grundverhältniß der Seele zu Gott hervorgegangen, welche nur *seine* Werke und von Werth nur im Verhältniß zu andern Menschen, aber ohne allen vor Gott sind oder er einen solchen Glauben bekennen, der nicht als der wirkliche und wirksame in guten Werken sich erweiset, und hiemit der falsche und nichtige ist, so ist er doch in dem einen und andern Fall nicht der von Gott Gerechtfertigte, der, als Geist, zugleich das Prinzip des Glaubens und der Liebe in ungetrennter Einheit ist.

Drittes Hauptstück.

Von der Freiheit.

---

§. 480.

In der Lehre von der Berufung, obgleich sie nur an den Menschen ergeht, ist vorzugsweise die Gnade Gottes erkannt worden, der, als Geist, in Christo Jesu alle Menschen zur Seligkeit bestimmt hat. In der Lehre von der Bekehrung, obgleich sie allein von dem Geist der Gnade ausgeht, ist die eigene Thätigkeit des Menschen in Betracht gekommen, und das durch den göttlichen Geist in ihm be-

wirkte Wirken erkannt worden. Ein ganz unwirkliches wäre jene Gnade, wenn sie nicht eben an diese Thätigkeit sich wendete, sie selbst erzeugte und in Bewegung setzte, sich selbst darin nicht verwirklichte; und eine ganz unwahre und gehaltlose Thätigkeit wäre diese menschliche, wenn sie nicht an der göttlichen Gnade ihr Prinzip, und ihre beständige Bewegung hätte. Joh. 15, 5. Röm. 3, 24. In dieser Negativität zeigen sich beide, die göttliche und die menschliche Thätigkeit zugleich sich wesentlich immanent, und ist die eine nicht ohne die andere; indem aber jedes von beiden das andere selbst an ihm hat, sind sie an sich in der Einheit.

§. 481.

Daß diese an sich seyende Einheit werde, das ist es, worauf es mit aller Berufung, Bekehrung und Besserung abgesehen ist. Aber nicht so an sich eins könnten sie es auch nimmermehr werden. Denn daß die göttliche Gnade an sich nicht leer und fruchtlos sey, ist schon durch den Begriff des Geistes ausgesagt, welcher als solcher Leben, Kraft, Bewegung und Thätigkeit ist. 2. Cor. 3, 17. Sie wäre dieses aber auch nicht, wenn in der moralischen Welt kein wirklicher Zustand dem göttlichen Gnadenruf entspräche, und diese nicht selbst sich zu demjenigen machte, was sie an sich ist. An sich aber ist die Einheit der göttlichen Gnade und menschlichen Thätigkeit, und ist Verhältniß nur in der gegenseitigen Negation und dem Auseinandertreten beider, somit in der Aufhebung der Einheit an sich; aber dieses ist nicht ein innerliches Sichtrennen und Loslassen, sondern nur ein Werden des Geistes zu demjenigen, was er an sich ist, ein Hervorgehen wiederum aus dem Verhältniß in die Einheit und ein Aufheben von jenem in dieser, und so die Rückkehr in die vermittelte, wahrhaft concrete Einheit. Diese Einheit der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist die

Freiheit, in Gott die freie Gnade, in dem Menschen die freie Thätigkeit.

§. 482.

Für die dogmatische Bestimmung des Begriffs der Freiheit kommt zunächst einerseits jenes Ansichseyn oder die unmittelbare Einheit der göttlichen Gnade und menschlichen Thätigkeit und andrerseits dieses Fürsichseyn einer jeden von beiden oder der Unterschied in Erwägung. Die abstracte Lehre von jenem ist in der Spinozisch-pantheistischen, die abstracte Lehre von diesem in der Kantisch-rationalistischen Theorie enthalten; beide halten sich in der gegenseitigen Abstraction: die erste hat ihre ganze Wahrheit darin, daß sie das wesentliche Moment des substanziellen Seyns festhält und die göttliche Macht und menschliche Thätigkeit ungetrennt erhält, ja diese nur zu einem Modus von jener macht; die andere aber hat ihre ganze Wahrheit darin, daß sie das ebenso wesentliche Moment des Unterschiedes des göttlichen und menschlichen Thuns behauptet und lehrt, die göttliche Gnade und die menschliche Thätigkeit seyen gar sehr verschieden.

§. 483.

Hiemit sind sie beide im innern Widerspruch. Dort ist das Werden mit dem Seyn, die natura naturata mit der natura naturans gleich ewig und unendlich. Im Spinozismus, indem er die menschliche Thätigkeit zu einem Modus des Einen und Allen, welches die göttliche Substanz ist, macht, ist jener Modus als Erscheinung nur das Endliche und Nichtige an und für sich; die Substanz selbst bleibt von ihr unberührt und verhält sich ganz gleichgültig dagegen. Gleichwie das einzelne Materielle und Körperliche in Beziehung auf die Ausdehnung, als Attribut der göttlichen Substanz, so ist auch jeder einzelne Gedanke und jedes einzelne Ich in Beziehung

ziehung auf das Denken, als Attribut der Substanz, etwas rein Zufälliges und in sich selbst Bestandloses und Nichtiges. Denn nicht von sich aus geht die geistlose Substanz; sie kommt nicht zur Offenbarung ihrer selbst; nicht Geist, nicht Leben und Thätigkeit ist sie, sie weiß nichts von sich selbst, sondern alles in ihr ist noch unmittelbar eins, und sie selbst das Eine in Allem, und Alles in Einem. Hiemit ist in Wahrheit das menschlich-göttliche Thun, wie das menschlich-göttliche Denken vernichtet, indem beides als menschliches das Nichtige selber ist. Denn die nicht selbst denkende und wollende Substanz ist hiemit ebenso sehr die vernunftlose, als unfreie; sie ist die herbe, fatalistische Nothwendigkeit, und weil in diesem Gott weder Gnade, noch Freiheit, so ist auch Freiheit so wenig als Gnade in der sittlichen Kreatur, sondern ihre Thaten fallen in die Natur herab, sie sind Begebenheiten.

§. 484.

Wenn die Spinozische Lehre sich abstract und unmittelbar an jene Einheit der Gnade und Freiheit hält in Gott, in der sie in der That nicht für sich sind, nicht zu sich selbst kommen können und so gut, wie geläugnet sind, weil sie noch in gar keinen Unterschied eingehen, worin allein der Begriff der einen und andern erst werden oder sie begriffen werden könnten, so wird dagegen in der Kantischen Philosophie die Freiheit in einem solchen Unterschiede von der Gnade gehalten, daß der Unterschied zur Verschiedenheit wird, und eine gegen die andere ganz gleichgültig, die Freiheit die absolute Selbständigkeit selber, ja von aller göttlichen Gnade frei und los, und diese selbst so gut, wie gar nicht anerkannt ist. Die Freiheit ist da eine solche Autonomie, in der sich der Mensch an Gottes Stelle setzt, von welcher aus er wenigstens selbst erst auf den Gedanken an einen Gott kommt, dessen Daseyn nur eine in ihr begründete Forde-

rung und moralische Hypothese ist. Die Freiheit ist da wohl eine nothwendige Idee, die aber nur nothwendig gedacht wird, deren Realität aber dahin gestellet ist, d. h. nicht gewußt werden kann. Somit hat diese sogenannte Idee der Freiheit das Bewußtseyn ihrer Unwahrheit selbst an ihr, welches das Wissen des Mangels an allem Wissen derselben ist, und so fällt nun die sogenannte Freiheit, alles göttlichen Prinzips ermangelnd, in sich selbst herunter zur leeren Willkühr oder zum bloßen Vermögen der Wahl zwischen gut und bös.

§. 485.

In der christlichen Kirche hat dieser Gegensatz sich zwar nicht so wie hier, nämlich einerseits als absolute Beschlossenheit auf das Ansich und andrerseits auf das Fürsich gezeigt, welches beides zugleich die völlige Zerstörung des Begriffes der Freiheit und Gnade ist: wohl aber als Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit in der Bestimmung des wahren Verhältnisses, d. i. des Unterschiedes und der Einheit beider zu einander. Es kann nämlich übersehen werden, daß es das substanzielle Ansichseyn der Einheit von Gnade und Freiheit ist, welches das lebendige Prinzip alles Fürsichseyns derselben ist, und sodann gesagt werden einerseits, ganz ohne sein Zuthun und ohne alle eigene Mitwirkung des Menschen mache die Gnade aus ihm nur, was sie wolle und nicht, was er wolle, und andrerseits, was der Mensch thue und vollbringe im Guten, wie im Bösen, sey rein allein sein eigen Werk, die Freiheit sey das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, die Gnade nur das Geschenk dieses Vermögens. Jene Lehre wird gewöhnlich dem Augustinus, diese dem Pelagius und Cölestius zugeschrieben.

§. 486.

Der Mangel dieser beiderseitigen Lehre ist die abstracte Verstandesbestimmung des Unterschiedes, welche als eine

ganz endliche hier an das unendliche Verhältniß der Gnade und Freiheit gesetzt ist, in der That aber nicht daran reicht, sondern derselben unangemessen bleibt. Diese Verstandesoperation ist eine ganz mechanische, und macht ebenso auch einerseits das menschliche Thun, andrerseits das göttliche zu etwas ganz mechanischen; sie reicht in beiden Bewegungen nicht an den Geist, der über allen Organismus, und noch mehr, über allen Mechanismus unendlich hinaus ist. Dort in der Augustinischen Lehre ist der Mensch die Maschine, das Gefäß, welches ganz leidend mit sich machen lassen muß, was die Kraft außer ihr aus ihr machen will; sie ist die reine Receptivität, welche der einwirkenden Kraft nicht einmal Widerstand leisten kann, welches doch dem Begriff des Leidens selbst widerspricht, welches ohne solchen Widerstand die Vernichtung selber wäre. Die Receptivität oder Empfänglichkeit, als solche, ist vielmehr zugleich eine Thätigkeit und das Empfangen der Gnade ebenso sehr auch ein Nehmen und Aufnehmen, als es das Geben voraussetzt. Nicht anders also hat, nach der Lehre der Schrift, jemand gefunden, als so, daß er gesucht hat, nicht anders ist ihm gegeben, als so, daß er darum gebeten, nicht anders ist ihm aufgethan, als so, daß er angeklopft hat. Diese Spontaneität fällt demnach noch mit in jene Receptivität selbst, und absolut ohne jene ist diese selbst vernichtet. Ist der Mensch im Empfangen der Gnade der allerdings leidend sich verhaltende, so ist er doch zugleich activ, indem er sie vernimmt, annimmt und sie zu einem Bestandtheil seines Selbstbewußtseyns macht. Ohne das Ansichseyn der Einheit der Gnade und Freiheit könnten sie auch gar nicht so, wie jene Lehre will, äußerlich oder innerlich zusammenkommen. Dieses ist das darin völlig übersehene, und es hat daher diese Lehre das Dogma von der Erbsünde in solcher Art zur Voraussetzung, daß sie nicht etwa nur ein inneres Mißverhältniß der menschlichen Natur zu Gott, sondern gar

kein Verhältniß derselben zu Gott aussagt, welches doch, nicht an sich seyend, nimmermehr werden und also auch zu keinem Fürsichseyn der Gnade und Freiheit, welches zugleich ihr Für einander seyn ist, werden könnte.

§. 487.

Es wird aber doch selbst in dieser Lehre, wenigstens nachdem durch die Gnade ein Verhältniß gestiftet worden, nicht nur die Fähigkeit, sondern auch das Bedürfniß der Gnade in den Menschen gesetzt, ja selbst die Möglichkeit und Wirklichkeit des Werdens der Einheit von Gnade und Freiheit zugegeben, welches das Theilhaftigwerden der Gnade im Menschen ist. Wäre das Selbstbewußtseyn nicht durch sich selbst getrieben, in ein Verhältniß zu göttlicher Gnade zu kommen, so könnte ihm auch die zuvorkommendste Gnade nichts seyn; vielmehr ist diese Bewegung die allgemeine der Gnade selbst, und eben hiedurch Stiftung der Freiheit selbst, welche in der Sehnsucht nach dem an und für sich Freien oder in der Sehnsucht nach Gott beginnt. In dieser Sehnsucht nach dem an und für sich Freien oder Göttlichen ist das Ansich selber zum Fürsich geworden, und somit die eigene That des Menschen, wie das Prinzip derselben, göttlich. Mittelst der Receptivität in ihrer innern Einheit mit der Spontaneität rückt die menschliche Thätigkeit, als unbestimmtes Wollen, in die göttliche Gnade ein, und wird hiedurch das bestimmte Wollen des Guten, oder die Freiheit. Die wahrhaft freie That zeigt die Gegenwart des Befreiers.

§. 488.

Dieses also, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott und Gottes zu dem Menschen an sich ist, welches nicht das Werk des Menschen, sondern Gottes ist, ist die reine, freie Gnade; Ephes. 2, 5., dieses hingegen daß das Ansich auch zum Fürsich wird, welches das Werden des

Menschen ist für Gott durch Gott, ist der Ursprung der Freiheit aus göttlicher Gnade. Es zieht also die an sich freie Gnade Gottes sich in alle wahre Freiheit des Menschen wesentlich hinein: denn sie zieht die menschliche Thätigkeit in sich hinein und macht sie ebendadurch zur freien Thätigkeit. Die höchste Gnade Gottes ist, daß er die sittliche Kreatur frei aus sich entläßt, und sie auch nun in sich selbst frei läßt oder gewähren läßt. Die Befreiung von Allem außer Gott ist der Freiheit Stiftung im Menschen, die Freilassung beständige Fortdauer dieser Gnade. Im Augustinischen System hingegen hat die göttliche Gnade die menschliche Freiheit ganz außer sich, läßt diese nicht werden und zu sich selbst kommen. Dieses, daß die Gnade nothwendig, d. i. an sich schon Prinzip der Freiheit, und diese dadurch zum Fürsich geworden, oder die Gnade selbst schon der göttliche Wille ist, daß der menschliche Wille sey, ist das in dieser Lehre gänzlich verkannte.

§. 489.

Dieser Ursprung menschlicher Freiheit aus göttlicher Gnade und das Fürsichseyn beider ist dagegen im Pelagianischen System wohl anerkannt, aber die ganze Lehre von der Freiheit und Gnade beschränkt sich darauf; in der weitern Bewegung der Freiheit aus der Gnade lassen sie beide sich innerlich los; das innere und wesentliche Verhältniß beider zu einander verschwindet; die Gnade ist und bleibt ein Jenseitiges, Aeußerliches, die Freiheit ein Diesseitiges, Absolutselbständiges, nur jenes ihres Ursprungs wegen göttlich genannt, an und für sich lediglich menschlich. Und dieses ist das Mechanische im Pelagianismus, Gott ist gedacht, wie ein Künstler, der, nachdem er sein Werk produzirt und mit den nöthigen Qualitäten versehen hat, sich von demselben zurückzieht, und es nun ganz sich selbst überläßt. Die Freiheit ist da eine Kette von Gliedern, deren erstes nur an einer we-

sentlich andern Causalität, der Gnade, befestiget ist, diese aber, in allen Gliedern wirkend, wird als Hemmung derselben gedacht. Die Freiheit ist da nur so, daß sie die Gnade absolut außer sich hat. Ist daher in dem erstern System der Begriff der Freiheit seiner Form nach verletzt, indem es vor der Alles in Allem seyenden Gnade nicht recht dazu kommen kann, so fehlt dem Begriff hier noch dazu der Inhalt des wahrhaft und wesenhaft Guten, welches das Göttliche ist; dieses, durch die freie Thätigkeit des Menschen hervorgebracht, ist nur so menschlich, daß es aufhört, göttlich zu seyn. Diese Freiheit ist die eitle Freiheit, weil sie die Eitelkeit selbst zu ihrem Inhalte hat, und wird, da in ihr das sie Begründende als das sie Hemmende betrachtet ist, hiedurch zur Opposition und Revolution. 2. Petri 2, 19. Gal. 5, 13. Daher der gerechte Vorwurf gegen diese Lehre, daß, nach ihr, die Freiheit selbst mit allem, was sie produzirt, keinen Werth habe vor Gott: denn ihm gefallen kann in dem Menschen nur, was von ihm ist, und daß eben nur dieses und nichts anderes der Mensch durch seine Freiheit zu seinem Eigenen macht.

§. 490.

In jenen entgegengesetzten Richtungen sich bewegend zeigt sich an der Vorstellung von der Freiheit ein innerer Widerspruch, nämlich, daß das Wahre und Gute nicht Gottes, sondern des Menschen Werk, und daß es nicht sein, sondern allein Gottes Werk sey. Der Widerspruch ist auch nicht etwa nur der abstracte, gedachte, sondern er ist die eigene, innere Bewegung der Wahrheit selbst nach der einen oder anderen Seite. Er bestimmt sich auf der einen als die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl, welche nicht zugleich die bedingte ist, auf der andern als die reine Negation und die Bedingung derselben. Aber ebenso sehr und gewiß enthält der Widerspruch in sich selbst die Bewegung,

über sich hinauszukommen, und ebenso gewiß ist die christliche Lehre an sich nicht in diesem Widerspruch, und deshalb auch keine Nothwendigkeit vorhanden, nur auf die eine oder andere Seite zu treten oder in dem Widerspruch zu verharren. Höher und allgemeiner genommen, ist es der Widerspruch zwischen Gott und dem Menschen, und deshalb berühret der Streit überall die innersten Fundamente des christlichen Glaubens und Lebens; wenn aber irgendwo, so muß in der christlichen Religion, in welcher Gott selbst Mensch geworden, nicht nur der Widerspruch nicht enthalten, sondern vielmehr auch die Auflösung desselben zu finden seyn.

§. 491.

Diese aber ist allein darin zu finden, daß es das innere und wesentliche Ansichseyn der Einheit Gottes und des Menschen oder der Gnade und Freiheit ist, welches zunächst in dem Fürsichseyn beider aufgehoben, aber nur so in seiner Wahrheit aufgehoben ist, daß die an sich seyende Einheit in dem Fürsichseyn beider nicht aufgelöset oder vernichtet ist, sondern sich durch den Unterschied selbst hindurch bewegt, und sich auch in diesem erhält und behauptet, welche Erhaltung und Behauptung erst die Wirklichkeit der Freiheit und Gnade ist gegen jenes erste, unmittelbare Ansichseyn, worin die Wahrheit der Idee noch nicht ihre Wirklichkeit erreicht hatte. Substanziell eins wie im Gefühl, gehen sie einander auf in der Vorstellung und treten darin auseinander und sich einander gegenüber, und können erst in diesem Unterschiede als wesentlich eins begriffen werden. Aus jener ersten Mitte oder Unmittelbarkeit, welches die Unschuld ist, sich herausbewegend, kommt die Freiheit erst zu sich selbst, setzet den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, und kann in dieser ihrer Form einerseits sich darauf beschränken, bloß Willkühr und Wahlvermögen seyn, sich in die Gleichgültigkeit des Guten und Bösen stellen, wie zur Opposition

gegen das Gute und zur Wahl des Bösen werden: hierin hat sie dann wohl Wirklichkeit, aber keine Wahrheit. Aber ebenso sehr kann sie andrerseits in ihrer Form an dem Göttlichguten, wodurch sie geworden, ihren wesentlichen Inhalt behalten und zur wahren Freiheit werden, welches ihre beständige Einheit mit der göttlichen Gnade selbst in dem Unterschiede beider von einander ist.

§. 492.

Diese Bewegung der Freiheit aus ihrer unmittelbaren Einheit mit der Gnade in den Unterschied, worin die Unschuld verloren geht, aber wiedergewonnen durch das gegenseitige vermittelnde Thun der Gnade und Freiheit erst zur Wahrheit und Wirklichkeit gelangt, ist die Bewegung der Idee in die Reflexion, und so das Werden erst des Begriffes selbst und die allgemeine Geschichte des Selbstbewußtseyns. Die unmittelbare, an sich seyende Einheit des Menschen mit Gott, welches die Einheit der Gnade und Freiheit ist, als göttliche Berufung und Bestimmung des Menschen, ist aufgehoben durch das Werden des menschlichen Geistes für sich und sein Leben in sich und in der Welt. An sich für Gott seyend und für sein Reich geboren seyend, wird er nun auch für sich und das Reich dieser Welt. Wie sie ihn in sich aufnimmt, so nimmt er sie auch in sich auf. In dieser seiner Erscheinung hat der Geist natürliches Daseyn und Leben. Das Leben des Geistes aber ist nicht, wie das thierische, nur Leben als Daseyn, sondern vielmehr als Bewußtseyn: in ihm ist die natürliche Begierde Willen geworden, das unbestimmte, leere Wollen, welches sich an der Natur und Geschichte seinen ganzen Inhalt giebt. Dieses sein Leben mit Bewußtseyn in der Welt ist als Leben zugleich ein Thun, ein Wirken, und wie bedingt durch die Welt und von ihr bewegt, so auch sie in sich und sich in ihr bewe-

gende Thätigkeit. Die Einheit des Lebens und Bewußtseyns ist die Freiheit im Werden des Geistes für sich.

§. 493.

In der Freiheit erst hat der Geist sich selbst erreicht und sein wahrgewordenes oder wahrhaftiges Leben, welches es nicht blos an sich ist, sondern erst für sich oder als Bewußtseyn; in der Freiheit erst hat sich das menschliche Leben aus dem thierischen völlig herausgearbeitet. Sie also ist nicht das Seyn bloß als lebendiges oder wirkendes an sich, noch auch nur das Wissen davon oder bewußtes Seyn, Seyn für sich, sondern das Leben und Wirken an und für sich, als dieses aber Selbstbestimmung, Thun aus sich und durch sich, nicht mehr ein nur Bestimmtes und Bestimmtwerdendes, wie das Lebendige, aber Bewußtlose, sondern das sich selbst Bestimmen. Woraus diese Freiheit aber allein sich erbaut und wodurch sie ebenso sehr bedingt ist, ist einerseits das Daseyn und Leben, andrerseits das Ich und Bewußtseyn: die Natur und Geschichte ist das Element, worin sie allein sich bewegt; sie selbst sind Erscheinungen und Wirkungen des Geistes; in der Natur, als der Erscheinung des Geistes, ist er noch der unter der Nothwendigkeit stehende und gefesselte, in der Geschichte, als der That und Wirkung des Geistes, ist er der Freie und Selbständige: in diesem Verhältniß weisen Nothwendigkeit und Freiheit wie auf einander, so auch auf ihn, als derselben Einheit hin.

§. 494.

Die Identität des subjectiven Geistes und der Freiheit, kraft deren wir sagen: nur als der Freie ist der Geist und außer seiner Freiheit ist er selber nicht, ist die persönliche Freiheit. Sie ist sich objectiv in dem Volk, in der bürgerlichen Gesellschaft als bürgerliche Freiheit, welche als die

des Staats die politische ist. Der Volksgeist ist der einzelne Geist in der Bestimmung der Besonderheit, und je nachdem das Natürlichgegenwärtige in der Sprache, Verfassung und Sitte, und das geschichtliche Leben in der Vergangenheit reicher und ausgebildeter ist, desto freier ist ein Volk, desto bestimmter und gesicherter seine Freiheit. Unbeschränkter zwar als die persönliche ist die bürgerliche Freiheit doch noch auf Ein Volk beschränkt: das Volksthümliche ist das noch beschränkte. Auf den natürlichen Grund und Boden, wie auf seine bestimmte Zeit und Volksgeschichte ist der Geist da noch eingeengt, und diese Schranken durchbricht der Volksgeist, über sich selbst hinausgehend als der allgemeine Geist, als der Geist der Menschheit; in der weltbürgerlichen Freiheit, welche die Freiheit aller Völker ist, ist er sich erst selbst genug. Der freie Geist der Menschheit eignet sich nicht bloß Einem Menschen oder Volke, sondern Allen; in ihm sind alle persönlichen und volksthümlichen, wie alle klimatischen und historischen Unterschiede aufgehoben.

§. 495.

In diesem Werden des Geistes für sich zeigt sich das Leben des Geistes, wie als Wissen, so auch als Thun des Menschen als sein eigenes, das Wahre und Gute, auf welches er sich denkend und wollend bezieht, als sein eigenes Werk, und so ist die Freiheit allerdings auch nun für sich oder für ihn geworden, ihr Begriff der Form nach vorhanden. Aber in dieser ganzen Bewegung und Ausbildung ist ihr Inhalt der noch endliche nur, der bedingte, das Wahre und Gute selbst, das nur relativ-wahre und gute: ihre Form ist das Ich, und in diesem ausschließlichen Festhalten am Ich geht der im Endlichen unendliche Geist nicht über sich selbst hinaus; er bezieht sich nur auf sich selbst, sowohl in sich, als in seines Gleichen. Wie groß auch die subjective

und objective Kraft und Freiheit des Geistes sey, er selbst ist darin noch der natürliche und fleischlich gesinnte, sein Wollen und Thun, wie das, worauf es geht, das Eitle und Nichtige. Diese Freiheit ist nichts als der Eigensinn und Eigenwille, der sich auch wohl objectivirt als Gemeinwille, oder als Weltall. Sie ist der Egoismus, dem die Freiheit selbst nicht an und für sich, sondern nur um seinetwillen das Höchste ist. Der menschliche Geist ist darin allerdings für sich geworden, aber dem göttlichen gegenüber und sein Gewordenseyn oder seine Wirklichkeit, wie seine Wirksamkeit und Freiheit ermangelt ebendamit zugleich noch der Wahrheit. Joh. 8, 36. 2. Cor. 3, 4. Phil. 2, 13. Ephes. 1. 5.

§. 496.

Könnte der freigewordene Geist nun in dieser Verschiedenheit und Geschiedenheit von Gott oder dem absolut Wahren und Guten, welches das Göttliche ist, beharren, so wäre allerdings der aufgezeigte Widerspruch in sofern gehoben, als der Geist sich in seinem Werden für sich genügte, von seinem Werden für Gott aber ganz abstrahirte, ja die Nothwendigkeit desselben selbst negirte. Dies ist die schlechte Auflösung des Widerspruchs, wie sie im Pelagianismus und Kantianismus vorkommt. Seine Freiheit hätte sodann zunächst die Bedeutung, Freiheit und Unabhängigkeit von Gott zu seyn, und des Menschen eigner Wille wäre sein Himmelreich. Allein so bliebe er auch dabei nicht stehen, sondern es wäre die Negation selbst zugleich Opposition und es zeigt sich somit, daß jene Negation, wie eine Lehre der Art, selbst nur aus dem Bösen ist. Jene Negation ist in dem Menschen keineswegs gleichgültige Verschiedenheit des Menschen von Gott, sondern das positive Widerstreben des Menschen gegen Gott. Deßwegen eben läßt die Religion keinen geboren werden in der christlichen Kirche, ohne daß er durch sie wiedergeboren werde. Denn auch in Gott

ist das Verhältniß an sich nicht die gleichgültige Verschiedenheit Gottes und des Menschen oder der Gnade und Freiheit, nicht in der Art negativ, daß sie an sich und absolut oder wahrhaft außer einander wären, die göttliche Gnade für sich, die menschliche Freiheit für sich; sondern ihr Werden für sich, da es aus der Einheit an sich hervorgeht, ist wesentlich nur ein Werden für einander; wie also die Gnade ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit nur in der Einheit mit der menschlichen Freiheit hat, so hat diese in ihr erst ihre Wahrheit. Der Unterschied hat an der Einheit, die Form des Fürsichseyns hat an dem Ansichseyn erst ihren wahren Inhalt, und in diesem An- und Für-Sich hat die Freiheit ihren wahren Begriff; als solcher aber ist sie die moralische Freiheit.

§. 497.

Wird nun auch die sittliche Freiheit andrerseits wieder nur als die an sich leere, widerspenstige Form gefaßt, als der natürliche Wille, der nur auf sein Fürsichseyn ausgeht, so müßte man allerdings sagen, er vermöge nichts Gutes durch sich zu wollen und zu vollbringen, alles Gute im Menschen sey lediglich Gottes Werk, und so wäre in umgekehrter Weise der Widerspruch aufgehoben, wie im Augustinismus geschehen. Auch hier ist das Verhältniß der Gnade und Freiheit als die gleichgültige Verschiedenheit gedacht und das Ansichseyn der Einheit von Gnade und Freiheit, welches in dem Fürsichseyn beider aufgehoben, durch die Vermittelung des Begriffes, welches ihr gegenseitiges Thun und Ineinanderseyn ist, nicht wieder hergestellt, sondern der Unterschied als unbeweglich fixirt. In solchem fixirten Unterschiede für sich seyend, gehen Gnade und Freiheit auf gleiche Weise an einander zu Grunde; das aber, worin sie zu Grund gehen, ist die Einheit, aus der sie zu ihrem Fürsichseyn hervorgegangen sind, und diese ist der Geist, in wel-

chem Gnade und Freiheit eins, beide in ihrem Fürsichseyn aufgehoben sind.

§. 498.

In diesem Geiste ist nicht die Gnade ein solches Thun, daß es ein nur göttliches wäre, noch die Freiheit ein solches Thun, daß es ein nur menschliches wäre: so wäre es dort nur ein abstractes, nicht wesentlich wirksames, hier ein endliches und beschränktes, ohne alle Beziehung auf das wahrhaft Gute und Göttliche. Es ist vielmehr dieser Geist der göttlich-menschliche, in welchem die Differenz des Göttlichen und Menschlichen aufgehoben ist, der Geist Jesu Christi. In ihm und der Berufung zu ihm ist also der Widerspruch vollkommen gelöst. Was Gott in seiner Gnade von Ewigkeit her beschlossen, das hat er nicht nur in seiner göttlichen, sondern auch in seiner menschlichen Natur beschlossen und ausgeführt, und dieses also ist der Begriff der Vorstellung, daß in Christo die Menscheit erwählet sey von Gott zur Seligkeit. Denn wie in Christo Jesu der Wille Gottes, des Vaters, zugleich der Wille des menschgewordenen Sohnes, so sind auch Alle berufen, den göttlichen Willen zu ihrem menschlichen Willen zu machen, d. h. das, was an sich ist und in Jesu Christo am vollkommensten offenbar, zum Fürsich zu machen, oder ihm nachzuahmen.

§. 499.

In der christlichen Religion, welche die Vereinigung des Menschen mit Gott ist auf dem Grunde der Einheit Gottes und des Menschen in der Person Jesu Christi, erkennt der Mensch, daß nicht er, sondern Gott der absolut freie und selbständige, die Wahrheit und Güte selbst und alles Wahre und Gute, wie alles Wissen und Thun von Beiden, auch in dem Menschen wesentlich göttlich sey. Die sittliche Freiheit ist nicht nur das Bewußtseyn des mensch-

lichen Geistes von sich, sondern zugleich das Bewußtseyn von dem göttlichen Geiste, es ist als menschliches zugleich göttliches Bewußtseyn, Bewußtseyn Gottes in dem Menschen, die menschliche Freiheit somit in der Religion an und für sich göttlich; die Freiheit der Kinder Gottes. Sie hat nicht das Ich, nicht die Welt, sondern Gott zu ihrem Prinzip, nicht die Natur, sondern den Geist zu ihrem Ausgangspunct, nicht das Irdische, Zeitliche und Vergängliche an sich, sondern das Göttliche zu ihrem Inhalt. In und mit seinem Werden für sich wird der Mensch für Gott, indem er ihn als die Wahrheit der Natur und Geschichte erkennt, und sein Leben in beiden ein wahrhaft göttliches wird. In dieses Verhältniß zu Gott hat nicht der Mensch sich, sondern Gott ihn gesetzt und und er erhält ihn auch darin; dies ist sein Bedürfniß der göttlichen Gnade zu allem wahren Guten. Nicht also auch zu etwas wesentlich anderm, zu dem allein eigenen geht der Mensch in der Verwirklichung des göttlichen Gnadengeschenks der Freiheit über, wie wenn die Gnade in dem Geschenk der Freiheit selbst eine Hemmung wäre, sondern die Erhaltung des Freigewordenen ist wesentlich das sich Erhalten der Gnade in der Freiheit, das sich Fortsetzen in allen Bewegungen von dieser. Die Gnade des göttlichen Geistes, wie die Würde des menschlichen in allen wahren und guten Bewegungen des letztern ist ebendiese, daß Gott ihn theilnehmen läßt an seiner Freiheit, ihn derselben theilhaftig macht: dies ist die unendliche und beständige Herablassung Gottes, wie die Erhebung des Menschen über sich selbst, daß, so wie der menschliche Geist in dem göttlichen aufgehoben ist, dieser sich in ihm setzt und so der menschliche durch den göttlichen alles Wahren und Guten, wie bedürftig und fähig, so auch theilhaftig, und also das Gute gleichsehr Gottes Werk ist und des Menschen. 2. Cor. 12, 9. Röm. 4, 16. 8, 14. Diese christlich-moralische Freiheit ist die wesentliche Wahrheit und

das Gehaltvolle aller persönlichen, politischen und kosmopolitischen. Ohne dieses Verhältniß, worin der menschliche Geist an sich zu dem göttlichen, seine Freiheit zur Gnade steht, würde das Verhältniß, worin er nur zu sich, zu seinem Volk, zur Welt und Menschheit steht, ein ganz leeres, gehaltloses und nichtiges seyn, und nur, daß die Gnade und sittliche Freiheit sich in allen jenen Beziehungen verwirkliche, ist sein Bedürfniß und Streben. Phil. 4, 13. Nicht an sich also ist die persönliche, politische und kosmopolitische Freiheit das Höchste, sondern sie sind es nur um Gottes und der Sittlichkeit willen. In der Religion erst zeigt sich die Freiheit in ihrer Göttlichkeit.

§. 500.

Das Medium aber oder die unendliche Vermittelung der Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes, der Freiheit und Gnade, ist einerseits oder subjectiv das Wollen des Menschen, welches mit seinem Denken identisch, andrerseits oder objectiv die Erziehung und Unterweisung in der Religion, die ihn in sich und die er in sich aufnimmt, in beiden Beziehungen also die göttliche Wirksamkeit des menschlichen Geistes, wie die menschliche Wirksamkeit des göttlichen Geistes nichts Miraculoses oder Geheimnißvolles. Die Erkenntniß der Einheit dieser zwiefachen Thätigkeit und hiemit die Erkenntniß des göttlichen Geistes als des concreten ist die Lehre vom Reiche Gottes.

Dritter Abschnitt.

Vom Reiche Gottes.

§. 501.

Das Reich Gottes oder das Himmelreich ist nicht ein abstractes, sondern in der Menschheit concretes und als solches das Reich Jesu Christi. Er ist der Stifter und Erhalter desselben auf Erden. Es ist das Reich seines Geistes, das Reich der Gnade, im Unterschiede vom Reich der Natur oder dem Reich dieser Welt. Die durch ihn Erleuchteten, Geheiligten und Begnadigten stellen seine Gemeinde dar, und der Begriff ihrer Stiftung ist zunächst zu bestimmen. Sie ist dieses aber nur in der beständigen Vermittelung oder mittelst der Gnadenmittel, kraft deren die Gemeinde sich auch beständig erhält. Der Zweck ihrer Stiftung und Erhaltung aber ist die ewige Seligkeit. Sie ist daher in ihrem Anfang, Mittel und Ende, welches ihr Endzweck und als solcher wieder der Anfang ist, zu betrachten.

Erstes Hauptstück.

Von der Gemeinde.

§. 502.

Der menschliche Geist als Bewußtseyn, welches aus der Natur herkommt, ist das einzelne Ich, der subjective Geist. Er ist durch Leib und Seele bestimmt individuell, das Individuum, welches als subjectives Bewußtseyn dasselbe auch außer sich findet. Individuell von dem andern Bewußtseyn getrennt, ist es mit diesem dennoch identisch.

Das

Das Bewußtseyn an sich ist in Wahrheit kein anderes, ob es ein Ich oder Du ist. In der Mannigfaltigkeit die Identität behauptend ist es erst die Möglichkeit der vernünftigen Mittheilung und Verständigung, in der Wirklichkeit der vernünftige Geist. Er ist das Ich, welches Wir ist, das Wir, welches Ich ist. Es hat an ihm selbst die Begriffsbestimmungen der Einzelheit, Vielheit und Allheit. Sich der Identität widersetzend, ist das Ich das egoistische, die Identität in dem Unterschiede anerkennend ist der Geist Liebe. So zeigt sich der menschliche Geist zuerst in seiner Identität in der Familie; als der Familiengeist erbaut er sich zuerst seine sittliche Welt.

§. 503.

Als Familiengeist vermittelt der Geist sich durch das andere Bewußtseyn mittelst der Natur selbst und behauptet sich in dem individuellen Unterschiede identisch. Das Wir des Familiengeistes ist der unmittelbarste Ausdruck einer Liebe, welche zwar die an sich geistige, aber zugleich natürliche ist, sofern sie von Fleisch und Blut herkommt. In dieser substanziellen Unmittelbarkeit ist sie zugleich inneres, gegenseitiges Finden oder Empfinden. In der Familie existirt wohl jedes Glied nur als einzelnes, aber als Glied einem Ganzen angehörend und von demselben Geiste durchlebt. In dieser Einzelheit hat das Ich in der Familie schon die Bestimmung des Besondern und Allgemeinen, die es erreicht in der Auflösung und dem Uebergang derselben in das Gemeinwesen oder Volk.

§. 504.

Für das Volk sind die Familien die Elemente, aus denen es sich beständig regenerirt. In ihm ist sich der subjective Geist objectiv als des Volksgeist; nur in der Einheit mit seinem Volk hat der Einzelne wahrhaftiges Leben

und Wirklichkeit. Im Unterschiede von Regierung und Volk oder im Staat gliedert sich der Geist zu verschiedenen Ständen und wird darin der Standesgeist, in welchem als solchem die Einzelnen aufgehen. Das äußere Band aller Familien, Stände, Corporationen u. s. w. in einem Volk ist die Sprache, und sie der reinste Spiegel des Volksgeistes, gleichsam die organische Seite desselben. Das Wir des Regenten ist der unmittelbare Ausdruck des Nationalgeistes. Indem aber zugleich die einzelnen Völker sich gegenseitig anerkennen, ist der Geist nicht mehr beschränkt auf Ein Volk, sondern der Geist aller Völker, als solcher aber der Geist der Menschheit.

§. 505.

In dem Begriff der Menschheit hat sich der Geist als allgemeines Ich erreicht, als welches er schon in seiner Unmittelbarkeit und Natürlichkeit begann: denn in seiner concret-sinnlichen Erscheinung schon hat der Geist die Möglichkeit der Menschheit; er hat auch da schon die Bestimmtheit der Allgemeinheit und Unendlichkeit. Verwirklicht aber hat sich der subjective Geist, indem er in den Völkern alle Familien, so in der Menschheit alle Völker aufgehoben und geeiniget hat. Völker, Familien und Individuen können vergehen, in ihnen allen aber erhält sich die Menschheit in der Welt. Auf diese seine formal-menschliche Erscheinung und seinen unendlich endlichen Inhalt sich beschränkend, hat er wohl seine Wirklichkeit und Geschichte, aber keine Wahrheit. Vielmehr auf sich, als den Geist der Menschheit sich beschränkend so, daß er zugleich sich negativ verhält gegen den absoluten Geist, ist er zugleich diesem sich entgegensetzend, und als solcher der Weltgeist im Sinne der Schrift, der profane und unheilige Geist. 1. Joh. 4, 1. 1. Cor. 2, 12.

§. 506.

In der Vorstellung nun steht diesem Reich der Welt gegenüber das Reich Gottes. 1. Joh. 2, 17. Luc. 10, 9. 11. Aber es ist in Wahrheit ein inneres und immanentes Verhältniß, welches die beiden Reiche zu einander haben, und darin stehen sie zugleich in wesentlicher Beziehung auf einander. Die Welt ist ursprünglich aus Gottes Allmacht hervorgegangen und er ist beständig in ihr kraft seines Geistes. So sind sie keineswegs außer einander; aber das Reich der Welt vom Reich Gottes verschieden ist diesem untergeordnet, und dieses somit das Ziel von jenem, wie es selbst nur in der Welt sich verwirklicht. Es ist daher nicht genug, daß der Mensch geboren, er muß auch wiedergeboren werden, nicht genug, daß er Daseyn, Leben, Bewußtseyn hat, sondern er hat dies alles nur um des Reiches Gottes willen. Er wird dem Reich der Welt eingeboren, um zum Reich Gottes zu gelangen.

§. 507.

Die äußerlichste Vorstellung von diesem, in seiner concreten Einheit mit der Welt, ist die von einer Gesellschaft. In der Gesellschaft gehen die Einzelnen aus dem isolirten Leben heraus, folgen dem natürlichen Triebe der Geselligkeit und schließen sich an einander an. Die Gesellschaft ist die bloß äußerliche Vereinigung, in welcher selbst die Einzelnen dennoch für sich bleiben, und sie hat in allen Gestalten die Bestimmung der Zufälligkeit. Als Gesellschaft nur seiner Bekenner gedacht hätte das Reich Gottes gar keine Nothwendigkeit, und diese Vorstellung von demselben als einer Gesellschaft, die entstehen kann und auch nicht, wie ein Institut, wie eine Wittwen-Kasse und dergleichen, hat in Beziehung auf die Kirche gar keine Wahrheit. Das Prinzip der Gesellschaft ist der abstracte Verstand. Schon die Familie ist darüber hinaus, nur eine Gesellschaft zu

seyn; in ihr spiegelt sich besonders in der Ehe das geheimnißvolle Verhältniß Christi zu seiner Kirche nachbildlich ab. Ephes. 5, 32.; das Volk hingegen wird wohl auch als die bürgerliche Gesellschaft vorgestellt: aber als diese ist es auch ein leeres Abstractum, ohne wahrhaftigen Zweck und Inhalt, die es nur hat im Staat. Der Staat Gottes aber bildet nicht sowohl eine Gesellschaft, als vielmehr eine Gemeinschaft.

§. 508.

In ihr sind die einzelnen Glieder nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich vereinigt. Die Gemeinschaft ist über den Mechanismus der Gesellschaft hinaus; sie ist ein Organisches, das sein gemeinsames Leben nur in allen einzelnen Gliedern, wie jedes einzelne Glied dasselbe nur in dem Ganzen hat. Das Prinzip der Gemeinschaft ist die Vernunft und ihre wesentliche Form ist die Liebe. In der Gemeinschaft ist die Nothwendigkeit einer Vernunftidee mit der Freiheit innerlich eins. Eine solche ist der Staat, die objective Sphäre des Rechts und der Gerechtigkeit. Der natürlichen und geschichtlichen Basis nach ist die Macht und Hoheit des Staats, in dem Regenten erscheinend, eine weltliche und irdische: denn der Welt, der Erde gehört das Volk an mit seinen Bedürfnissen, Gewerben, Künsten und Wissenschaften; der Staat hingegen, die Form des Volkes, in ihm das Recht und die Gerechtigkeit zur Herrschaft bringend und es darin allein erhaltend, hat seinen Ursprung aus der Vernunft, ist die Vernunft des Volkes. Desselbigen Ursprungs nun ist auch die Kirche und darin eine Gemeinschaft, wie der Staat und mit ihm eins; aber sie geht zugleich über die Sphäre des Staats hinaus, oder vielmehr in ihr geht Volk und Staat, als lebendige Gemeinschaft, über sich selbst hinaus; sie ist darin vom Staat verschieden,

daß sie nicht sowohl, wie er, eine Gemeinschaft ist, als vielmehr die Gemeinde.

§. 509.

Sie ist die Beziehung aller Staaten auf den absoluten Geist, in der Einheit mit dem Menschen, den Geist Jesu Christi, und wie der einzelne Mensch nur in dieser Beziehung auf den absoluten Geist oder in der Nachfolge Jesu Christi zur wahren Menschheit (Humanität) gelangen kann, so sind auch Staaten nur in dem Maaß vollkommner, als sie christliche sind. Die christliche Gemeinde, nicht die Kirche Eines Volkes, sondern aller wahren Völker, steht aber in ihnen der Welt, der Geist dieser Gemeinde dem Geist der Welt gegenüber. Geworden ist dieses der Geist nur, indem er die ursprüngliche sittliche Welt, welche die Einheit mit Gott ist, zerstörte und aus der Einheit in die Entzweiung ging, um aus der Entzweiung und Entfremdung in die Einheit zurückzukehren und diese in vollkommenerer Gestalt, denn zuvor, wiederherzustellen. Es hat der Geist sich mit sich selbst entzweit, aber darin zugleich die Bestimmung, die Entzweiung in der Einheit aufzuheben; diese Bestimmung ist seine Berufung durch Gott, das Bedürfniß der Versöhnung mit Gott, und ist das auch im Weltgeist gebliebene Göttliche, an welches der Geist Gottes in der Gemeinde allein anknüpfen kann. Das Göttliche in ihm ist selbst der Geist der Gemeinde und er in dieser der mit sich versöhnte und seiner selbst erst gewisse Geist, die Welt nicht Welt mehr, sondern die Gemeinde. Gal. 4, 6. Röm. 8, 16.

§. 510.

Als solche ist sie die Grundlage und der Anfang des Menschengeschlechts sowohl an sich, als in jeder Erneuerung oder Familie, in der die Gemeinde keinen geboren werden läßt, ohne ihn zu ihrem Mitgliede zu machen. Die Mensch-

heit ist nur so wahrhaft wirklich, daß sie die an und für sich christliche ist und in allen Ländern und Völkern der Erde zum Christenthum gelangen kann und soll, auch wo es noch nicht wirklich geschehen ist. Indem alle Menschen die göttliche Bestimmung haben, Glieder der Gemeinde Jesu Christi zu werden, ist ihr der Gemeinde Angehören nur ein noch in allen verborgenes, welches nur in dem wirklichen Eintritt sich feierlich offenbar macht. Der Gemeinde, als christlicher an sich, so alt als die Welt, gehört die ganze Welt; sie ist an keine Zeit und keinen Raum gebunden; denn ihr Geist ist der ewige, der Geist Gottes selbst, der von Anbeginn in seiner Menschheit war und wirkte.

§. 511.

Als dieser Geist ist er aber am vollkommensten unter allen Menschen in dem Menschen Jesus Christus der Welt offenbar geworden, und er hiemit erst der Stifter der wahren Gemeinde. Durch diese Stiftung erst ist die Berufung aller zur Gemeinde Gottes anerkannt worden. Stifter der wahren Gemeinde ist Jesus Christus, indem durch ihn die ewige Idee derselben, als die Idee vom Reich Gottes auf Erden, offenbar wurde und hiemit zugleich die Gemeinde selbst einen solchen wirklichen Anfang nahm in der Zeit, daß sie von da an zum Leben und Zustand aller Menschen und Völker werden konnte. Denn dieses nur war sie bis dahin nicht gewesen; nur isolirt und zerstreut gehörten einzelne unter den Heiden ihr an; in Israel hatte sie noch die Beschränktheit der Nationalität: befreit von allen Schranken der Sub- und Objectivität trat die Idee der Gemeinde Gottes zuerst in Jesu Christo hervor und hiemit nicht bloß ins Denken, sondern auch ins Leben und Thun der Welt und veränderte Alles in ihr von Grund aus: gegen diesen zweiten, wahren und vollkommenen Bund Gottes mit den

Menschen, hatte der erste nun die Bedeutung des alten und vergangenen. Ephes. 1, 22.

§. 512.

Die Nothwendigkeit der wahren Religion ist auch die der Kirche, und jene hat die Bewegung zu dieser schon in ihr selbst. Die Religion als Bewußtseyn Gottes ist, wie Gott selbst, zunächst an sich zu betrachten. In diesem An-sich-seyn derselben ist alles einzelne, obgleich in ihr enthalten, doch noch in ihr verborgen; als die an sich seyende ist sie noch nicht die bestimmte und offenbare. Dieses ist sie erst in ihrem Fürsichseyn. Indem sie für anderes und dieses andere für sie ist, ist sie selbst erst für sich. In dieser Liebe erst ist sie die göttliche Offenbarung, die Menschwerdung Gottes und die Versöhnung der Welt mit Gott; in dieser Liebe wird sie erst menschlich; ihren Inhalt sich aneignend macht der Mensch sie zu seiner eignen und ist sie die subjective. Indem es aber wesentlich jenes An-sich der Religion ist, was zum Für-sich geworden, ist sie die an und für sich seyende, als solche die wahrhaft concrete, objective und öffentliche, die Kirche. Sie ist die unmittelbare Gewißheit, daß Gott, obgleich an sich unerforschlich und unendlich erhaben über den Menschen, dennoch in seiner Menschheit, d. i. der Gottmensch und in und mit dessen Geist ihr unmittelbar nahe und gegenwärtig sey.

§. 513.

Die Lehre von der Gemeinde Christi bewegt sich nun im Besondern weiter durch die vom prophetischen und priesterlichen Amt, und hat an demjenigen, was er zur Belehrung und Versöhnung der Welt gethan, ihren wesentlichen Inhalt. Die Lehre vom königlichen Amt Christi aber ist die Lehre von der Gemeinde selbst, deren Haupt und Seele er ist. Er, in ihr kraft seines Geistes seyend und wirkend,

ist, wie das Prinzip ihrer Erleuchtung, so auch ihrer Heiligung, wie ihres Glaubens, so auch ihrer Liebe: durch Glauben und Liebe aber mit ihm vereint sind sie auch unter einander eins. Er ist die alle einzelne Persönlichkeiten in sich befassende grund- und ur-menschliche Persönlichkeit, welche in allen ein gemeinsames Leben führt, an welche sie alle ihr besonderes Leben verlieren und aufgeben, um es in ihm erst wahrhaft zu gewinnen und wiederzufinden. Col. 1, 18. Ephes. 5, 23. Matth. 10, 39.

§. 514.

Somit hat die Gemeinde Christi, ihrem Begriff nach, zwei Seiten, die göttliche und die menschliche, deren Einheit er selber ist, als ihr ewiges Oberhaupt, die aber in allen ihren Mitgliedern nur die Vereinigung ist. Obgleich an keiner Seite das Göttliche und Menschliche an ihr absolut außer einander ist, so ist doch zu unterscheiden, was sie durch Gott in dem Menschen und was sie durch den Menschen ist, sofern er in Gott ist. Jenes ist, was sie in sich ist, ihre Stiftung, ihre unmittelbare Wahrheit und Göttlichkeit, ihr Geist und reiner Begriff, der auch alle wahrhaftige Wirklichkeit an ihm hat; dieses ist ihre menschliche Form und Erscheinung, in der sie in keinem Momente und zeitlichen Zustande ihren unendlichen Begriff völlig erreicht: die Einheit aber ihrer zeitlichen Form mit ihrem reinen Begriff ist ihre wahrhaftige Wirklichkeit, welche nicht ihre historische Erscheinung an sich, die erste, beste Aeußerlichkeit ihrer Darstellung, sondern ihre geschichtliche Uebereinstimmung ist mit dem Geist und Begriff. Sie ist daher zuerst in ihrer Unsichtbarkeit, sodann in ihre Sichtbarkeit und endlich in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit zu begreifen.

§. 515.

Kraft des unsichtbaren Geistes Jesu Christi, in welchem die Gemeinde ihr Daseyn und Leben hat, ist ihr

ebenso unsichtbares Leben im Glauben und in der Liebe, 1. das eine und selbige in allen, die ihm angehören und die Gemeinde Christi die eine und allgemeine, in sich ungetheilt und unabhängig von aller Aeußerlichkeit, fähig, sich über alle Zeiten und Völker hin zu verbreiten. In allen hat er sich seine Gläubigen ausgesondert, welche selbst in Zeiten des tiefsten und herrschenden Verderbens ihre Kniee vor Baal nicht gebeuget. Ihm gehören selbst die an, die ihn noch nicht hören oder denen er noch nicht angehört: denn er ist die Versöhnung nicht Eines Menschen oder Volkes, sondern Aller mit Gott. So gewiß sie Alle an dem einen Gott den ewigen Vater, an dem einen Sohn den einigen Erretter, an dem einigen Geist des Vaters und Sohnes das Prinzip Eines Glaubens haben, ist die Gemeinde auch an sich die Eine und Allgemeine. Ephes. 5, 23.

§. 516.

Kraft dieses seines unsichtbaren Lebens in ihr ist die Gemeinde: 2. die vollkommne und heilige. In seinem heiligen Geiste hat sie ihren heiligen Anfang, wie ihr heiliges Ziel; durch diesen Geist werden nur, welche im wahren Glauben und in der wahren Liebe leben, für Glieder seiner Gemeinde erklärt: alle Andern sind nur scheinbare, todte Glieder der Kirche. Denn wahrhaft lebendig an einem Leibe ist das Glied nur, sofern es Theil hat an dem belebenden und beseelenden Geiste desselben. Kraft dieses in ihr herrschenden Geistes ist sie weder des Irrthums theilhaftig, noch der Verbesserung fähig, sondern nur durch sie und die ihr wahrhaft angehören, ist alle Befreiung vom Irrthum und von der Sünde. Dieser ihrer innern Heiligkeit wegen, welches das Leben Jesu Christi in ihr ist, kann sie nicht der Welt oder irgend einer Anstalt in ihr untergeordnet seyn, sondern ist selbständig in sich, wie durch sich, d. i. durch den Geist des Glaubens und der Liebe in ihr.

Die Form der Nothwendigkeit aber, womit der Geist in seiner Gemeinde und sie die Gemeinde im Geist und in der Wahrheit ist, ist die Freiheit des Geistes und der Gemeinde. Ps. 89, 6. 149, 2. Ephes. 2, 27.

§. 517.

Durch den unsichtbaren Geist Jesu Christi, der in ihr waltet, ist sie endlich 3. die ewig siegende. Das Unwahre und Falsche, so oft es sich auch in der Kirche erneuert, hat keinen Bestand in ihr und sie kann dadurch nicht überwältigt werden. Weil in ihr das Wahre und Gute, als das Göttliche, den Sieg an ihm selbst hat und behält, so muß es denselben auch in der Zeit und unter allem Widerstande immer mehr gewinnen. Denn Gott ist der das Unwahre und Böse nicht bekämpfende oder besiegende, sondern der ewig über dasselbe siegende und in der Erhaltung der Kirche durch Christi Geist hat die Kirche auch diese Sicherheit. Matth. 16, 18.

§. 518.

Es ist nun aber dieselbige Gemeinde, welche durch den unsichtbaren Geist Jesu Christi die unsichtbare ist, auch die sichtbare, sofern sie unter Menschen erscheint, und die menschliche ist. Hier beginnet nun der Widerspruch im abstracten Verstande. Ihrer Erscheinung nach ist die Kirche nicht die eine und allgemeine, sondern 1. die mannigfaltige, in sich getheilte, in einzelne Confessionen und zahllose Secten zerfallen. Sie nimmt von der Seite der Welt her, in welcher sie ist und wirksam seyn will, einen individuellen und nationellen Character an, und Haß und Leidenschaft führet Spaltung und Trennung in ihr herbei. Allen Ungleichheiten der Welt preisgegeben läßt sie die verschiedensten Gestalten in sich zu und ist dazu selbst durch das Bedürfniß, durch Zeit und Umstände genöthigt. Auch ihre

äußere Allgemeinheit in der Welt ist noch zur Zeit sehr beschränkt. Noch hat die christliche Kirche der Zahl nach erst den geringeren Theil der Erdbewohner für sich gewonnen.

§. 519.

In dieser ihrer menschlichen Erscheinung und sichtbaren Aeußerlichkeit ist die Gemeinde Christi auch 2. die unvollkommne und beschränkte. Wie der Einzelne nur langsam und mühsam in dieselbe einwächst und dem Irrthum und Zweifel, der Ungerechtigkeit und Sünde ausgesetzt sich nur allmählich davon immer mehr reinigen kann, um immer mehr ein Mitglied der Gemeinde Gottes zu werden, so existirt die christliche Kirche auch öffentlich überall nur unter zeitlichen und örtlichen Bedingungen und Beschränkungen aller Art. In dieser äußern Gemeinschaft leben vermischt mit den Frommen und Gläubigen auch Gottlose und Heuchler. Alle aber haben den Glauben und die Liebe nur in irgend einem Maaß, keiner ist vollkommen, keiner Christo gleich, sondern jeder kann ihm nur mehr oder weniger ähnlich werden.

§. 520.

In der Welt erscheinend und wirksam ist die Gemeinde Christi 3. auch die streitende, die leidende und gedrückte. Das Leben im Glauben und in der Liebe hat seinen feindlichen Gegensatz am Aberglauben und Unglauben, an der Bosheit und Lieblosigkeit. Der Streit der Kirche mit der Welt ist der der Wahrheit mit der Lüge, der Heiligkeit mit der Unheiligkeit und von dieser Seite können vorübergehend Verfolgungen und Plagen aller Art über die Kirche kommen und sie in Betrübniß und Noth versetzen. Die Waffen aber der Kirche gegen ihre Widersacher sind allein die Lehren der Wahrheit und die Entwickelungen der Liebe selbst im Streit und Kampf. Durch Scheiterhaufen und Mord hat die

wahre Kirche noch nie die Wahrheit und Liebe vertheidigt, ebenso wenig kann es geschehen durch starres Hinweisen auf das Ueberlieferte, sey es das Mündliche oder Schriftliche, sondern allein durch das freie Denken und lebendige Wissen, welches die Wissenschaft ist, welche die Kirche daher unausbleiblich in ihre Dienste stellt, und in der jeder wahre Fortschritt zugleich ein nothwendiger Fortschritt der Kirche selber ist. Die Meinung hingegen, daß das Wissen der göttlichen Glaubenswahrheit dieser verderblich und schädlich sey, indem es ja nur ein Suchen und Machen des als noch nicht vorhanden vorausgesetzten Glaubens wäre, ist der allmähliche und gerechte Untergang der Kirche; in dieser Meinung aber ist sie schon selbst nicht die wahre Kirche.

§. 521.

Der Widerspruch ist also vorhanden, daß die unsichtbare Kirche der sichtbaren gegenüber steht. In dieser gleichgültigen Verschiedenheit wird der Gegensatz von dem abstracten Verstande gehalten bei allen denen in der römischen und protestantischen Kirche, welche gerade in der Behauptung dieses Gegensatzes den Geist dieser beiden Kirchen finden, wonach also die römische für die sichtbare, die evangelische für die unsichtbare gehalten wird. Inzwischen wird doch auf beiden Seiten der Widerspruch so gestellt, daß jeder Gegensatz den andern an ihm hat, und also die eine Seite nur gegen die andere überwiegt. Obgleich daher nach den Grundsätzen auch der römischen Kirche der an sich unsichtbare Geist Jesu Christi Stifter und Erhalter der Kirche ist, so wird doch auf die Aeußerlichkeit der Kirche, ihre Erscheinung und Leiblichkeit das meiste Gewicht gelegt, ja ohne Bedenken der ganze unendliche Reichthum der Idee an diese Weise der Wirklichkeit übertragen und gar kein Unterschied mehr zwischen beiden statuirt, beides meist mit einander verwechselt, die Verfassung der Kirche für die

Kirche selbst erklärt. Aber auch die protestantische Kirche, obgleich für die unsichtbare gehalten, kann sich nicht dessen erwehren, sich auch in der Welt auszubreiten und zu gestalten, und mehr oder weniger ihren Geist sowohl in ihrer Form und Verfassung, als im Staat erscheinen zu lassen. In der That wäre die Kirche als nur die unsichtbare und göttliche nur die in ihrer Wahrheit gedachte, aber nicht auch wirklich gewordene und gestiftete, als nur die sichtbare und menschliche die geistlose, nicht die göttlich gestiftete und erhaltene.

§. 522.

Hielte nun der Widerspruch Stand, so wäre die christliche Kirche mit sich selbst zerfallen und dieses ist sie allerdings in der Erscheinung, aber nicht an sich und in ihrem wahren Begriff. In und mit ihr ist dieser Widerspruch nicht gestiftet, vielmehr ist der göttliche Geist, in seiner Einheit mit dem menschlichen der christliche überall die Auflösung dieses Widerspruchs. Ephes. 4, 3. 5. Es ist nicht das Göttliche, welches trennt, sondern allein das Menschliche, welches in der Kirche das Sectirerische und Egoistische ist, und seinen Gegensatz selbst hervorruft und nothwendig macht. Aber nicht gleichgültig auch ist die Art, wie der Widerspruch und Gegensatz aufgehoben wird, der an sich schon seine eigene Bewegung ist. In der römischen Kirche geschieht es auf eine ganz äußerliche, lediglich historische Weise und diese Auflösung ist die falsche.

§. 523.

Es kann vielmehr allein vom Begriff aus geschehen, welcher als solcher nicht etwa nur ein abstractes Denken, sondern ein solches ist, welches die Wahrheit und Wirklichkeit an ihm hat. Die unsichtbare Kirche hat in der sichtbaren ihre Wirklichkeit, die sichtbare an der unsichtbaren ihre

Wahrheit. Die Einheit beider Seiten der christlichen Kirche ist ihre wirkliche Wahrheit oder ihre wahrhaftige Wirklichkeit. Es ist demnach die unsichtbare, welche sich auch sichtbar gemacht hat zu allen Zeiten, indem die eine und allgemeine nicht eine abstracte, todte Einheit ist, sondern die mannigfaltigste Form und Individualisation nicht verschmäht, die an sich vollkommene und heilige auch die untergeordneten Anfänge und Stufen im Glauben und in der Liebe in sich zuläßt, nicht die Anders- und Bessergesinnten verdammt und der ewigen Seligkeit beraubt, die an sich ewig siegende aber alle Streiter für Licht und Wahrheit, für das Gute und Rechte von sich ausgesendet hat. In solcher Weise hat die christliche Kirche sich verwirklicht ebenso gut in der evangelischen, als römischen Kirche und sonstigen Secten, und es ist nichts, als Partheihaß und Sectengeist, dies zu verkennen oder den heiligen Geist und die christliche Wahrheit ausschließlich an die Mauern einer alten Stadt binden zu wollen.

§. 524.

Denn indem nun zugleich die christliche Kirche in ihrer Erscheinung und Sichtbarkeit ihre Wahrheit an der unsichtbaren hat, ist sie nicht auf jene rohe und unwahre Wirklichkeit angewiesen oder beschränkt, in der gar kein Unterschied zwischen Wahrem und Falschem ist: denn auch dieses, an sich das Nichtige, hat in der Welt eine falsche und unwirkliche Wirklichkeit. Das einzig wahrhaftige Oberhaupt der christlichen Kirche ist das unsichtbare, ist Jesus Christus in seiner verklärten Menschheit, Col. 3, 11. Ephes 1, 22., und diese Weise der Erhaltung derselben durch ihn zeigt wohl, wie er sie gestiftet hat, nämlich nicht in seiner Endlichkeit und Sichtbarkeit, sondern als der im Sichtbaren unsichtbare Geist, und so ist die Kirche auch in der Welt nur in sofern wahrhaft wirklich, als das Verhältniß der Welt zu Christo

ein wirklich wahres, und er nicht nur ihr gegenwärtig und in ihr lebendig und wirksam, sondern auch sie ihm wirklich zugethan und gehorsam ist. Matth. 18, 20. 28, 20. 1. Cor. 12, 12. 10, 17. Röm. 12, 5. In Wahrheit ist nur das Göttliche und Vernünftige in der Welt das Wirkliche, mithin alles wahrhaft Wirkliche vernünftig und göttlich. Nicht also in der bloß formalen, geschichtlichen Wirklichkeit, sondern in der Uebereinstimmung dieser Wirklichkeit mit dem Geist und Begriff der christlichen Kirche liegt die Wahrheit derselben, und will man den Geist und Unterschied der protestantischen Kirche von der römischen bezeichnen, so ist es dieser, daß jene an dieser die wahrhaftige Wirklichkeit läugnet, und überhaupt keine anerkennt, welche nicht im Geist und Wort Gottes, im Glauben und Wissen ihre Wahrheit hat.

§. 525.

Solche wahrhaftige Wirklichkeit hat die christliche Kirche einerseits in ihrer Aeußerlichkeit, welches ihr Daseyn und Leben im Staat ist, und andrerseits in ihrer Innerlichkeit, welches ihr Leben in sich selbst und in Gott ist, wie es ihr durch Christum gestiftet worden. Beide Seiten sind wesentlich eins in ihrem wahren Begriff. Es ist nicht die wahre Kirche, welche den Staat ignorirt oder nicht anerkennt und nur das Volk in ihm sieht oder die Welt, als das irreligiöse Prinzip, wie der Staat in seinem wahren Begriff auch nicht als das der Kirche sich widersetzende und feindselige Prinzip zu denken ist. Staat und Kirche sind darin gleich, daß sie göttliche Ordnungen sind, welche beide auch äußerlich und geschichtlich, in Zeit und Raum in einander existiren. Diese innere Einheit ist äußerlich vorgestellt (repräsentirt) in der Einheit des Regenten. Ihre Wirklichkeit und Wirksamkeit, wie ihr äußerliches Bestehen hat die Kirche am Staat, wie dieser seine Wahrheit und sein innerliches

Bestehen an der Kirche hat. So sind sie beide in einander und in dem Unterschiede eins. Diese durch den Unterschied hindurchgehende und werdende Einheit ist die wahre, ist wesentlich ihre Einheit an sich, doch nicht mehr diese abstracte Identität (wie die Theokratie), sondern die durch die Differenz vermittelte und so erst wahrhaft concrete.

§. 526.

So nur aber äußerlich bestehend im Staat und an ihm ihren Halt findend, nichts aber in und für sich selbst seyend, wäre die Kirche nur eine Anstalt, ein Institut, ein Mechanismus und kein Organismus, welcher wohl sich bedingen und bestimmen läßt von Außen, aber sein Leben und Bestehen nicht in einem Andern, sondern in sich selbst hat und sich von innen heraus bewegt. Dieses als Seele der Kirche, als ihres Leibes, sich bewegende Prinzip ist der Geist, den sie von ihrer Stiftung her hat, der Geist Jesu Christi, als ihres einzigen und ewigen Oberhauptes, der sich ohne Unterlaß innerlich ihr überliefert und in welchem sie ihre beständige Erhaltung hat. Einer besondern menschlichen Stellvertretung dieses unsichtbaren Oberhauptes bedarf die Kirche nicht. Die äußerliche Ueberlieferung des Geistes, auf welche die römische Kirche vorzugsweise hält, ist nichts, wenn die Ueberlieferung innerlich, wie an manchen Päpsten zu sehen, unterbrochen ist: diese innerliche Ueberlieferung ist die Wahrheit der äußern und die zürnende und zerschmetternde Geistesbewegung in der Glaubensverbesserung zeigt wohl, daß es der evangelischen Kirche an der wahren Ueberlieferung nicht gefehlt, welches die Ueberlieferung des wahren christlichen Geistes ist.

§. 527.

Kraft dieses ihr sich immerdar überliefernden Geistes Jesu Christi organisirt sie sich selbst frei nach Zeit und Umständen,

ständen, und administrirt sie sich selbst nach ihrem innern Bedürfniß durch ihre Beamten, die Geistlichen, deren wichtigster Beruf das Lehramt, und in denen das Bewußtseyn der Gemeinde concentrirt und repräsentirt ist. In dieser so freien, als nothwendigen Einrichtung theilt sie nicht die arme Vorstellung, daß die Aeußerlichkeit und Verfassung der Kirche die Kirche selber sey, und daß man nur solcher Aeußerlichkeit theilhaftig selig werden könne, oder die Gemeinde vor Gott ihren Werth habe nur durch die Masse, gleichviel, durch welchen Geist bewegt. Das Häuflein der Gläubigen ist zu allen Zeiten die kleinere Anzahl gewesen, indeß der große Haufen bei der Unwahrheit stehen geblieben. Die wahre christliche Kirche ist vielmehr überall nur da, wo das Sacrament und Wort Gottes recht und nach göttlicher Vorschrift behandelt wird. Dieses sind die Kennzeichen der wahren christlichen Kirche, Ephes. 4, 4 — 6. Apstg. 2, 42. Joh. 15, 3., und die Mittel der Gnade, wodurch die Gemeinde sich immerdar vermittelt und worin allein sie auch erst wahrhaft lebendig ist.

Zweites Hauptstück.

Von den Gnadenmitteln.

---

§. 528.

Die Vermittelung der Gemeinde mit sich selbst setzt den Unterschied zwischen solchen, welche bereits Glieder der gestifteten Gemeinde sind und solchen, die es noch nicht sind, es aber werden sollen. In dieser Vermittelung erhält sich die Gemeinde selbst. Aus dem Zwecke der Vermittelung gewinnt diese selbst an sich formal erst ihren reellen Inhalt. Der Zweck ist nicht irgend ein sinnlicher, irdischer und weltlicher, sondern die Vereinigung des Menschen mit Gott, die

Erreichung der ewigen Seligkeit. Joh. 18, 36. 3, 3. 5. 1. Cor. 15, 50. Sie selbst, die Gemeinde, das Reich Gottes auf Erden, ist daher von dem Zweck nicht wesentlich verschieden, und der Zweck der Vermittelung sowohl von Seiten derer, die der Gemeinde bereits angehören, als in Beziehung auf die, welche ihr noch nicht angehören, ist demnach, daß der Mensch sowohl überhaupt, als immer mehr und gewisser ein Mitglied des Reiches oder der Gemeinde Gottes auf Erden werde. 2. Thess. 1, 5. Luc. 22, 29. 30.

§. 529.

Die Mittel selbst aber zu diesem an sich geistigen und heiligen Zweck sind eben deshalb geistige und heilige Mittel, durch die Gnade des heiligen Geistes verordnet, und als solche Gnadenmittel genannt, oder auch, weil sie Mittel und Wege sind, der Gnade Gottes in Jesu Christo theilhaftig zu werden. Die unendliche Vermittelung der Gemeinde kann daher ebenso sehr als die von Gott ausgehende betrachtet werden und als eine solche, wodurch Gott die Vereinigung stiftet zwischen sich und den Menschen. Alle diese Mittel und Wege aber sind begriffen darin, daß Gott als Geist in der Gemeinde den Menschen sich weihet und ihn sich erzieht. Die Weihung ist das Sacrament, die Erziehung das Wort Gottes. Jenes ist eine Handlung der Religion in der Gemeinde und hat als solche auch eine äußerliche, sinnlich erscheinende Seite, das Wort Gottes hingegen, als Lehre, ist die reine Wirkung des Geistes auf den Geist, und somit reingeistige Wirkung.

a. Vom Sacrament.

§. 530.

Es ist nicht die erscheinende Handlung an sich, welche das Sacrament zu einem Mittel der göttlichen Gnade macht, sondern die ewige Idee, aus der es hervorgeht und die sich

darin realisirt. Die Einheit derselben mit jener Handlung und derselben sinnlichem Element macht dieses zum Sacrament. Als solches ist es ein mystisches, und giebt sich in diesem seinen unmittelbaren Ansichseyn dem Glauben, und dieser läßt es auch in der Handlung oder dem sacramentlichen Genuß mit Recht bei dem mystischen Ansichseyn der Einheit des Wortes Gottes oder der Idee mit der Handlung bewenden, und ist so das Vertrauen auf die göttliche Wahrheit und Wirksamkeit des Sacraments. Indem er der Glaube an die mystische Handlung ist, ist er selber mystisch. Der administrirende Geistliche hingegen, der als der glaubende auch der lehrende ist, kann es bei dem Mysterium nicht bewenden lassen, 1. Cor. 4, 1.; in ihm hat der Glaube es auch zum Wissen gebracht; als Wissen der Wahrheit aber ist es das Wissen in der Idee, außer welcher kein Wissen der Wahrheit ist.

§. 531.

Die ewige Idee, aus welcher das Sacrament hervorgeht, ist die Einheit Gottes mit dem Menschen, in Christo Jesu offenbar geworden, und deshalb durch ihn erst das Sacrament gestiftet, was kein Mensch an und für sich vermag. Das Sacrament ist eine göttlich-menschliche Stiftung, in und mit der Erscheinung des Gottmenschen gestiftet. Kraft seines Geistes aber zu allen Zeiten in seiner Menschheit thätig und wirksam, ist es dieser seiner nothwendigen Idee nach keiner Zeit und keinem Volk gänzlich fremd gewesen, obgleich es im Christenthum erst seine vollkommne Wirklichkeit erreichte. Die Einheit Gottes mit dem Menschen, in Jesu Christo offenbar und wirklich, ist die Bedingung und Möglichkeit einer Vereinigung aller Menschen mit Gott, und dieses der Grund der Lehre, daß alle Menschen in Christo erwählet und zum Glauben an ihn oder zur Seligkeit durch ihn berufen, von Ewigkeit her Gott geweihet seyen.

§. 532.

Die Wahrheit des Sacraments nun ist die Idee, auf der es beruht, daß der Mensch durch Gott selbst Gott geweihet und diese Weihung an sich die ewige That Gottes sey. Ohne dieses Ansichseyn, welches die Identität mit der Idee Gottes in seiner Einheit mit dem Menschen ist, könnte sie es auch nicht für den Menschen seyn: aber weil sie an sich das göttliche Denken und Thun, ist dieses auch das menschliche und dem Menschen so nothwendig, als die Idee Gottes selbst. Die an sich ewige Weihung des Menschen durch Gott ist aber nicht nur die Berufung Aller zu Christo, sondern auch die Bekehrung, und setzet somit den geschehenen Sündenfall voraus und ist so die Wahrheit, daß der Mensch, so wie er von der Natur herkommt und nur ein Mitglied dieser Welt ist, Gott nicht genüge, sondern der Versöhnung durch Christum bedürftig sey. In diese verlorene Einheit mit Gott zurückkehren kann er aber nicht mit der angebornen Sündhaftigkeit, nicht mit oder aus eigner Kraft allein, nicht mit der höchsten, menschlichen Kunst und Wissenschaft an und für sich, sondern nur mit demjenigen, was in seiner Natur noch wahr und heilig ist, und dieses ist das Ansichseyn derselben oder ihr Seyn durch Gott. Indem dieses nun auch für ihn wird oder geschieht, ist er Gott geweiht. Es geschieht aber, indem Gott, als die Wahrheit und Heiligkeit, oder in der Einheit mit der menschlichen Natur, Christus kraft seines Geistes ihn erleuchtet und heiligt.

§. 533.

Diese in Gott ewige Handlung der Weihung des Menschengeschlechts mittelst der Erleuchtung und Heiligung ist es, welche menschlich nachgeahmt wird in der Gemeinde durch die Handlung des Sacraments. Ihre Objectivität ist diese, daß sie durch den Geist Jesu Christi des Stifters, in seiner Gemeinde immerdar vollzogen wird, also eine Hand-

lung ist, die von der Religion selbst und an sich ausgeht; ihre Subjectivität ist die Administration und Susception derselben, welche von dem Einzelnen geschieht und den Einzelnen angeht. In der Einheit der Ob- und Subjectivität der Handlung kann mit Recht gesagt werden, daß es die Kirche sey, von welcher die Weihung mittelst der Erleuchtung und Heiligung ausgeht und ihr Zweck sey, einen jeden dadurch zum wahren Mitgliede der Kirche zu machen. Aber der nothwendige Grund oder der Grund der Nothwendigkeit ist dieser, weil Gott sich die Menschheit auf eine ewige Weise geweihet und dieses am vollkommensten in Christi Person erklärt hat, so kann die Kirche bei Keinem es unterlassen, ihn Gott zu weihen: denn sie ist und besteht selbst nur als die Gemeinde also Geweihter. 1. Petri 2, 9.

§. 534.

Indem nun die Idee des Sacraments nicht unmittelbar als Lehre, sondern zunächst als Handlung existirt, ist diese eine symbolische oder mystische. Ohne die Idee und derselben Anerkennung wäre die Handlung ein leerer Gebrauch und Mechanismus, eine Gebehrde und Ceremonie: ohne die Handlung in der Idee wäre diese nur die abstracte, somit das Sacrament und mit ihr die Kirche nicht, Unterlassung der Handlung also zugleich Auflösung der Kirche. Die Handlung selbst ist die erscheinende Idee, und dieses ist die sinnliche Seite des Sacraments; sie ist vollkommner, je mehr sie geeignet ist, die Idee anschaulich zu machen: denn eben nur hierin beweiset das Sacrament seine fortdauernde Kraft und Wirksamkeit, die es von seiner göttlichen Einsetzung her hat. Das Sinnliche und Verständige des Sacraments muß so beschaffen seyn, daß es den Geist von sich weg auf das Uebersinnliche lenkt, auf das, was über alle Sinne und allen Verstand erhaben ist. Und diese symbolische oder mystische Natur des sinnlichen Elements

im Sacrament wird leicht daraus verstanden, daß es zu diesem Gebrauch abgesondert ist und in dieser Gestalt nicht dem gemeinen Bedürfniß dient.

§. 535.

Von dieser seiner sinnlichen Seite her spricht das Sacrament zunächst den sinnlichen Menschen an, im Unterschied von der Lehre, welche den Geist angeht, und es zeigt sich in der Einsetzung des Sacraments eben von dieser Seite als Zweck desselben, daß mittelst desselben auch der sinnliche Mensch mit seinen Gefühlen durch die heiligen Dinge und Handlungen berührt und also der ganze Mensch, nach Leib und Seele, geweihet und in die Gemeinschaft mit Gott hineingezogen werde. Zu seiner vollen Wirksamkeit gehört mithin wesentlich diese sinnliche Seite des Sacraments. Der unverschuldete Mangel des Sacraments in dieser Gestalt hebt aber nicht die ewige Idee oder dessen übersinnlichen Inhalt auf. Hieraus folgt die relative Entbehrlichkeit des Sacraments für einzelne, welche desselben nicht theilhaftig werden können, aber zugleich die absolute Nothwendigkeit desselben in der Gemeinschaft der Gläubigen.

§. 536.

Diese Nothwendigkeit zeigt sich in der absoluten Idee der Kirche darin, daß der Gnade der Erleuchtung und Heiligung von Seiten Gottes, welches die Weihung ist, das Bedürfniß entspricht von Seiten des Menschen, indem das Verhältniß aller Menschen zur Kirche ein zwiefaches ist, ein absolutes und relatives. Jenes ist ihr Eintritt in die Kirche, dieses ihr Austritt aus ihr. Absolut außer der Kirche giebt es für den Menschen keine Wahrheit, Sittlichkeit und Seligkeit, und ist also seine wahre Menschheit bedingt durch den Eintritt in die Gemeinde. Andrerseits lebt keiner absolut in ihr, sondern immer nur mehr oder weniger, und muß

demnach der zerrissene Zusammenhang mit der Kirche oft wieder angeknüpft werden. Es muß ein jeder in seinem natürlichen Leben ein Mitglied der Kirche seyn und es immer mehr werden. Er muß einmal für immer Gott geweiht seyn und versetzt, wie eine natürliche Pflanze, aus dem schlechten Boden der Erde in den göttlichen Grund und Boden des Himmelreichs, und sodann immer von neuem geweihet werden, um zu wachsen in Christo, d. i. im Glauben und in der Liebe. Hierauf gründet sich nicht nur die Erscheinung gewisser heiliger Gebräuche bei allen Völkern, welche daher auch mit den christlichen Sacramenten mehr oder weniger Aehnlichkeit haben, sondern auch die innere Nothwendigkeit von nicht mehr oder weniger, als zweier das ganze Leben umfassenden Sacramente der christlichen Kirche, derselben Sufficienz, wie auch die Unwiederholbarkeit des einen, und die nothwendige Wiederholbarkeit des andern. Diese Sacramente der christlichen Kirche sind Taufe und Abendmahl.

§. 537.

Der Begriff der Taufe bewegt sich durch den Gedanken der Nothwendigkeit, des Wesens und der Form dieser Handlung. Jene Nothwendigkeit ist zunächst eine äußere oder die Voraussetzung. Das, was die Taufe voraussetzt, ist einerseits ebenso sehr, daß der Mensch der natürlich erzeugte und geborene, als daß er in diesem seinen natürlichen Leben an und für sich auch nur der natürliche Mensch, in der allgemeinen Sündhaftigkeit befangen, aller möglichen Sünden fähig und mit dem Hange dazu behaftet sey. Die Taufe nimmt ihn als einen solchen, dessen Bewußtseyn, wenn es erwacht, aus der Natur herkommt und daran die Möglichkeit aller Sünden hat. Aber als die bloße Möglichkeit oder die Erbsünde ist sie noch nicht die Wirklichkeit oder wirkliche Sünde; sie ist nur die allgemeine der

menschlichen Natur, nicht die besondere seines eigenen Willens. Der eben Geborene ist noch nicht der durch das Leben in der Welt Verdorbene und in sofern noch der Unschuldige, und nur daran kann andrerseits die Taufe anknüpfen. Die Unschuld ist in ihm noch mit der Schuld identisch, beides in ihm der Möglichkeit nach vorhanden oder in ihm verborgen. Hat so der Mensch zwar noch nichts aus sich selbst gemacht mit seinem eigenen Willen, so ist doch die Möglichkeit alles Guten und Bösen nicht nichts, sondern der Mensch darin schon vom Thier unendlich verschieden.

§. 538.

In der Beziehung auf diese beiderseitige Möglichkeit nun ist die Taufe die Erklärung, daß die Sündhaftigkeit des Menschen von seiner Geburt her kein Hinderniß seiner Seligkeit seyn solle unter der Bedingung der Wiedergeburt, und daß er nicht nur der von der Natur, sondern auch von Gott geschaffene, nicht nur der in Sünden empfangene und geborene, sondern auch der Gott geweihte, zum Leben in Christo bestimmte und für das Reich Gottes berufene sey. Auf den Artikel von der Berufung weiset wesentlich der von der Taufe zurück; sie hat, wie jener, ein abstractes Verhältniß des Menschen zu Gott zu ihrem Inhalt. Reißt die Taufe nicht zwar die Wurzel aller seiner künftigen Sünden aus, welche mit seiner ganzen Natur innig verwachsen ist, so ist sie doch das nothwendige Gegengewicht gegen die Möglichkeit alles Bösen, welche sich im Erwachen des Bewußtseyns in die Wirklichkeit verwandelt und es erfolgt die Wiedergeburt durch Initiation in die Gemeinde des Herrn und den Glauben derselben, es müsse der Mensch nächstdem, daß er ein Kind und Mitbürger der Welt geworden, auch ein Kind Gottes und Mitglied im Reiche Gottes seyn. Tit. 3, 5. Joh. 3, 3. 1. Petri 3, 21. Apstg. 2, 37. 38.

§. 539.

Dadurch nun, daß dieses der wirkliche Glaube der Gemeinde ist, zeigt sie sich im Unterschiede von der Welt, und dieser Glaube ist das Nothwendigste bei der Taufe: denn in Beziehung auf das noch nicht erwachte Bewußtseyn des Menschen ist die Taufe an sich nur eine Begebenheit, keine innere Handlung des Getauften selbst. Nur in dem Maaß, als die Erwachsenen selbst schon auf eine lebendige Weise der Kirche Christi angehören, werden sie die Taufe für nothwendig halten, so wie, wo in ihnen selbst dieses Band mit der Kirche durch Unglauben zerrissen ist, oder sie die Gemeinde Gottes für gar in nichts von der Welt verschieden halten, sie auch die Taufe nur für einen leeren, sinnlosen Gebrauch von höchstens historischem Werth erklären müssen. Der wahre Glaube aber, beruhend auf einer Glaubenswahrheit, hat erst im Wissen auch den nöthigen Unterschied vom Aberglauben, dergleichen z. B. die Meinung ist, der Mensch werde getauft, damit er Gott geweiht werde, da er vielmehr getauft werden muß, weil er von Gott selbst Gott geweiht und in sein Reich berufen ist.

§. 540.

In ihrem Wesen wird weiter die Taufe begriffen, wenn auf Ursprung, Mittel und Zweck derselben reflectirt wird. Ihren Ursprung hat die Taufe in göttlicher Einsetzung, welches der Gedanke der göttlichen Liebe ist, woraus sie in irgend einer Gestalt hervorgeht. Die unendliche Liebe Gottes will den Menschen mit sich vereinigt wissen; eine Institution der göttlichen Liebe ist die Taufe. Der Ursprung der Taufe ist nicht in der Natur an sich, noch im Bewußtseyn des Menschen von sich, noch in dem Leben in der Welt zu suchen: sie ist vielmehr diesem allen, welches an und für sich das ungeweihte, profane Leben ist, entgegengesetzt, sie ist Erhebung des Menschen über dies alles, sie ist aus dem

Geiste der Wahrheit und Liebe, und in Beziehung auf jenes Natürliche, Selbstische, Weltliche eine feierliche, eine heilige Handlung. Matth. 28, 19.

§. 541.

In dieser Beziehung auf die göttliche That der Liebe, welches die Taufe in ihrem Ursprung ist, ist sie die göttliche Erklärung, daß der Mensch so, wie er nur der Geborene, Mitglied der Familie, des Volkes, der Welt ist, Gott nicht genüge, sondern daß er ihm, seinem himmlischen Vater in Christo, weit mehr als diesem allen angehöre. Indem aber diese Handlung aus ihrer abstracten Idee herausgeht, von Christo eingesetzt und der Gemeinde verordnet ist, ist sie zugleich eine menschliche, nicht wunderbare und übernatürliche, sondern es ist das wahrhaft menschliche Leben, welches das christliche, das Leben in der Gemeinde Christi ist, wozu sie die Einweihung ist, und welches mittelst derselben sich fortsetzen soll. In dieser Beziehung ist sie die Erklärung Gottes, daß einer erst ihm geweiht ein wahres Mitglied seiner Familie, seines Volkes und der Welt zu seyn vermöge, und nur so kann die Gemeinde Gottes sich stets regeneriren und conserviren, daß sie keinen geboren werden läßt, ohne ihn sich zu assimiliren und zu consecriren. Matth. 19, 14. Als diese menschliche Handlung der Gemeinde ist sie die öffentliche, dergleichen selbst die Privattaufe mittelst des öffentlich berufenen Geistlichen ist.

§. 542.

Aus dem heiligen Ursprung bestimmt sich der heilige Zweck der Taufe, welcher als Endzweck die Seligkeit, näher aber die Wiedergeburt ist. Joh. 3, 4. Apstg. 2, 38. Gal. 3, 27. 1. Cor. 12, 13. Marc. 16, 16. Röm. 8, 17. Sie bezieht sich auf das ganze der Taufe folgende Leben; indem sie die Hemmung desselben wegräumt, ist sie die Befreiung

von der Gewalt der Natur über den Geist. Ein neues, geistliches Leben soll beginnen in dem alten, natürlichen Menschen. Dieser heilige Act der Initiation (initium) soll zugleich der Anfang einer vernünftigen, christlichen Erziehung seyn. Diesen Willen Gottes erklärt die Gemeinde für den ihrigen und erklärt somit, daß es nicht genug sey, zu leben, sondern darauf ankomme, fromm und rechtschaffen zu leben. Der nächste Zweck der Taufe ist demnach die Erziehung des Menschen nicht nur für das Leben in der Natur und Welt, sondern vorzüglich für das Leben in Gott und nach seinem heiligen Willen.

§. 543.

Das Mittel aber zu diesem Zweck ist die Versetzung aus dem Reiche der Natur in das Reich des Geistes, welches das Reich des Lichts und der Wahrheit ist, gleichwie jenes als das fleischliche im Gegensatz gegen das geistige, das Reich der Unwahrheit und Finsterniß ist. Mittelst der Erleuchtung durch den göttlichen Geist wird die angeborene Finsterniß und Unwissenheit in dem menschlichen Geiste vertrieben, und der Wahn verscheucht, daß diese Welt die wahre sey oder der eigene Wille des Menschen sein Himmelreich, und es wird daher die Taufe selbst als die Erleuchtung vorgestellt. Durch dieses Mittel wird der heilige Zweck der Wiedergeburt erreicht, und der Mensch in seiner eignen Theilnahme und Thätigkeit dann auch wirklich bekehrt, nämlich von dem Wege der Natur und Welt, der er zunächst eingeboren ist, zu Gott bekehrt. Die Taufe zeigt daher, besonders als Untertauchung, an, daß er nach jener Seite hin sterben müsse, um nach dieser wieder aufzuerstehn und zu leben, nämlich im Geist und in der Wahrheit.

§. 544.

Indem die Taufe so ihrem Wesen nach ihren Ursprung aus Gott hat, ist auch ihr Zweck und Mittel gleich gött-

lich und absolut. Sie ist in allen diesen Beziehungen eine ewige Handlung Gottes, und daher auch allen menschlichen Religionen in irgend einer Art wesentlich. Nur aus dieser Erkenntniß des Wesens der Taufe läßt sich endlich auch bestimmen, ob die Form, welche sie in der christlichen Kirche hat, die dem Wesen angemessene, und somit selber eine wesentliche sey. Von dieser Seite fällt sie in die Sinne, wird von Menschen an Menschen äußerlich verrichtet, hat ein sinnliches Element und wird dadurch symbolisch, daß in ihr der göttliche Gedanke sinnlich bezeichnet erscheint und darin zur Vorstellung gelangt. Eine rein sinnliche Handlung wäre sie vielmehr eine sinnlose.

§. 545.

Das Element der Taufe ist das Wasser, als reinigende, fleckentilgende und belebende Kraft und hat seine bestimmte Beziehung auf die vorhandene Unreinheit des unwiedergebornen Menschen. Tit. 3, 5. 6. Joh. 3, 5. Ephes. 5, 26. 27. In dieser seiner symbolischen Form ist der Act die vollkommenste Bezeichnung dessen, was dadurch bezeichnet werden soll, und würde kein menschlicher Verstand einen passenderen Ausdruck der Idee zu erfinden vermögen. Ein alter, schon vor der Zeit des Christenthums üblicher Gebrauch war die Lustration und Ablution, als Symbol der nothwendigen innern Reinigung. In diesem Sinne galt die Abwaschung in der Proselytentaufe und in der von Johannes verrichteten, der auch der Erlöser sich frei unterwarf, nicht als bedürfte er derselben für sich, wie dieses auch Johannes wohl erkannte, nicht, um die nöthige Reinigung, sondern um die vorhandene Reinheit anzuzeigen, wie dieses dabei auch ausdrücklich noch zur Erklärung kam. Matth. 3, 13 Anknüpfend an die vorhandene Sitte machte er aber auch zugleich die Taufe zu etwas unendlich höherem, indem er

sie mit der Grundlehre seiner Religion in die wesentliche Verbindung setzte.

§. 546.

Denn nicht in jener Zeichensprache bleibt die christliche Taufe stehen; sie ist keine Handlung als bloße Gebehrde, sondern näher noch, als durch jenes äußere Zeichen, drückt sich der heilige Sinn der Taufe durch das Wort aus, von welchem die Handlung begleitet ist. Zur christlichen Taufform gehört auch die Taufformel. Durch die von der göttlichen Einsetzung dieses Sacraments herkommende Einweihung auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes zeigt die Taufe an, daß der Mensch, wie fähig, so auch schuldig und verbunden sey, Gott in seiner Dreieinigkeit anzuerkennen und anzubeten, und daß er ohne die Anerkenntniß dieser Grundwahrheit auf den Namen eines Christen, wie auf die Wohlthat des Christenthums keinen Anspruch habe. Mit dieser Wahrheit und dem Glauben daran, zu welchem die Taufe die Einweihung ist, versetzet sie den Menschen in den Mittelpunct, in den Geist des Evangeliums, und sondert ihn hiedurch erst rein vom Juden- und Heidenthum ab. Der Gebrauch dieser Formel hat, wie der des Wassers, bei der Taufe eine unbedingte Nothwendigkeit und die Verstärkung derselben nur ist das Apostolische Symbolum, welches dieselbige Formel zugleich mit allen ihren wesentlichen Momenten als Bekenntniß enthält. In diesem Sinne ist die Taufe das Bad der Wiedergeburt, indem sie nämlich als eine zeitliche Handlung jene ewige Handlung Gottes nachbildet und nachahmt, nach welcher Gott (der Sohn) sich (dem Vater) alle Menschen weihet, indem er sie durch die Liebe (den Geist) erleuchtet und von allem Nichtigen, Eitlen und Unwahren befreiet und reiniget, dadurch, daß sie (bei der Immersion) der Welt absterben, oder

(bei der Aspersion) in dem blutigen Tode des Welterlösers ihr wahres und ewiges Leben finden.

§. 547.

Gegen jenen göttlichen Gedanken, welcher die Abzweckung der Taufe ist und diese übersinnliche Wahrheit, wozu sie die Einweihung ist, tritt allerdings das Sinnliche an ihr zurück, und obgleich an sich das der Sache angemessenste Zeichen und somit ebenso wesentlich, als die Sache selbst, hat es doch nicht, wie diese, unbedingte Nothwendigkeit an sich und konnte unstreitig auch vor dem Christenthum der göttliche Inhalt der Taufe ohne diese der Welt zu Theil werden. Verschmähung der Taufe hingegen im Christenthum ist Verschmähung zugleich des göttlichen Inhalts der Taufe, ist der Wahn, man könne auch ohne Gott geweihet und von ihm erleuchtet zu seyn, seine Seligkeit doch erreichen.

§. 548.

Zur Form der christlichen Taufe gehört endlich, daß sie auch nur Kindertaufe sey. Matth. 19, 13. Marc. 10, 13 — 16. Als Gegenwirkung gegen das nur mögliche Böse knüpft die Taufe nur an die Unschuld des Kindes oder daran an, daß es noch nichts wirklich Böses gethan. Diese Bestimmung ist eine so wesentliche in dem Begriff der Taufe, daß die Kirche selbst da, als sie noch Erwachsene taufte, einen eignen Ritus mit der Taufe verband, um anzuzeigen, sie seyen in dem Zustand der unschuldsvollen Kindheit zurückgekehrt und so ist auch die Taufe noch jetzt an Proselyten vollzogen gar nichts anders, als Kindertaufe. Sie werden durch das Christenthum übersinnlich gezeugt und geboren, sie werden betrachtet als quasi modo geniti. Der Einwurf, daß doch durch die Taufe unmittelbar in dem Kinde nichts geändert werde, ist durch die Confirmation gehoben, welche ebendiese andere Seite der christlichen Taufe

ist, und innerlich mit ihr zusammenhängt als die eigene, freie, selbständige Bestätigung des Taufbundes; sie liefert den noch fehlenden Bestandtheil zur vollkommnen Wirkung der Taufe von Seiten des Kindes, nämlich den eignen Glauben. Dieser aber soll nicht ein anderer seyn, als der allgemeine, christliche Glaube, und Kindern da, wo sie gerade aus der Subjectivität des Denkens und Meinens in die Objectivität des christlichen Glaubens versetzt werden sollen, eigene, unter einander verschiedene Glaubensbekenntnisse abfodern, ist zum mindesten unschicklich und ungeschickt, zeigt Mangel an Kirchenregiment.

§. 549.

Die Taufe hat ihre Wirkung erst in der eigenen künftigen freien Lebensentwickelung. Wird nun aber durch den Tod des Kindes vor der Taufe diesen Zweck zu erreichen unmöglich, so giebt es auch kein gerechtes Urtheil über dessen Unseligkeit und Verdammniß; denn die der menschlichen Natur angeborene Sündhaftigkeit ist in Kindern noch von keiner persönlichen Schuld begleitet. Es ist daher auch keine absolute Verpflichtung zur Nothtaufe zu behaupten, sondern nur schuldige Rücksicht zu nehmen auf die, welche das, worin sie selbst ihr Heil und ihre Seligkeit finden, auch ihren Kindern nicht misgönnen oder entziehen möchten.

§. 550.

In der Lehre vom heiligen Abendmahl ist gleichfalls zuerst auf die Nothwendigkeit, sodann auf das Wesen und endlich auf die Form desselben zu reflectiren. Ueber die verschiedenen Stufen des Unterrichts in der christlichen Lehre, der Prüfung und Bestätigung in der erlangten Erkenntniß und Ueberzeugung, des eigenen, freien Bekenntnisses setzet die in der Taufe begonnene Erleuchtung sich fort in der Gemeinde. In sie wird der Mensch aufgenommen,

ehe er irgend etwas noch aus sich selbst machen kann; er erfährt vorzugsweise die Wirkung derselben auf sich, so lange er selbst noch nicht wirken und sich als lebendiges Glied am Leibe Christi bewegen kann. Aber daß er zu Verstand und Willen gekommen selbstthätig sich zeige, darauf ist es schon mit der Erleuchtung abgesehen; daß der Glaube auch die Liebe in sich entwickle, ist in der innern Einheit beider an sich gegründet, und erst, indem diese Einheit an sich auch für ihn und in ihm geworden und sich seines Lebens bemächtiget hat, ist er ein *freies*, lebendiges Mitglied der Gemeinde.

§. 551.

Allein schon in und mit dem Uebergang aus der Bewußtlosigkeit in das Bewußtseyn ist das Böse da, und die Möglichkeit desselben in die Wirklichkeit übergegangen, hiemit aber das in der Taufe geknüpfte Band mit der Kirche mehr oder weniger auch wieder gelöst. Denn nicht der reine Geist ist die Seele, sondern die Einheit des Geistes mit einem Leibe, mittelst dessen sinnliche Triebe und Begierden in ihm walten, das Fleisch gelüstet wider den Geist, dieser verunreiniget wird und das Böse will. So an das unreine Leben des irdischen Fleisches und Blutes in ihr gebunden, ringet die Seele nach Erlösung und Freiheit und bedarf an dieser Seite vornämlich, von welcher her ihr der Schaden gekommen, der göttlichen Heiligung und Hülfe, einer Veranstaltung der Gnade, durch die eine höhere Lebenskraft in sie kommt und der Mensch nach Leib und Seele *geheiliget* wird. Joh. 3, 6. 1. Cor. 15, 50. Joh. 6, 53 — 56.

§. 552.

Durch die Taufe hatte die Kirche erklärt, es sey der Mensch nicht nur der von seinen Eltern, sondern auch von Gott geschaffene, nicht bloß aus der Natur her, sondern auch

dem

aus dem Geiste geboren und sie selbst, die Taufe, bezeichnet den Anfangspunct dieses höhern Lebens, als Versetzung in das Reich der göttlichen Gnade und des belebenden Lichts. Wie er aber leiblich, irdisch und sinnlich durch Nahrung und Speise erhalten werden muß, um sein physisches Leben fortsetzen zu können, so bedarf auch die Seele der höhern Ernährung und Stärkung, um in jenem in ihm begonnenen höhern Leben erhalten zu werden gegen das in allen Gestalten auf seinen Untergang ausgehende Böse. Und es ist die mit der göttlichen Heiligkeit identische Güte Gottes allein, die ihn ernährend und stärkend an diesem geistigen Leben erhalten kann und will.

§. 553.

In der Heiligung und Erhaltung der Welt ist Gott der die Welt mit sich versöhnende: der Begriff der göttlichen Güte und Liebe ist aber diese ihm eigene Bewegung und Beziehung auf die ohne das verlorene Welt. Der Begriff des heiligen Abendmahls nimmt alle diese Lehren concret und concentrisch in sich auf: es selbst ist der Ausdruck jener ewigen Wahrheit, daß wie an sich oder von Ewigkeit her die Welt mit Gott durch ihn selbst versöhnet und diese Versöhnung in Christo der Welt offenbar geworden und gestiftet ist, so auch der Mensch diesen Glauben nicht haben könne und dürfe, ohne sich auch als den mit Gott und der Welt, wie mit sich selbst versöhnten zu wissen und zu erweisen: es ist das Mahl der Versöhnung und Liebe. Jenes, obgleich noch nicht die Nothwendigkeit des Abendmahls in dieser bestimmten Gestalt ist aber zunächst nur die Nothwendigkeit der Idee, auf der es ruht, aber doch auch zugleich eine That, in der sich die Idee realisirt und objectiv macht. Dieser That kann sich der Mensch entziehen, so, daß sie für ihn so gut, wie nicht da ist: aber der Idee des der Welt gegenwärtigen und sie mit sich ver-

söhnenden Gottes, welche die Grundidee des heiligen Abendmahls ist, kann er, überhaupt noch in der Gemeinde Christi lebend, sich nicht entschlagen: denn sie ist eine in und mit der Idee Gottes und des Menschen nothwendige und mit aller Religion identische.

§. 554.

Das Wesen des heiligen Abendmahls ist zunächst desselben göttliche Einsetzung, diese aber der Ursprung desselben aus göttlicher Liebe. Nicht ein Mensch, sondern Gott, nicht Gott in abstracto, sondern als Mensch, oder der Gottmensch Jesus Christus hat das heilige Abendmahl eingesetzt als eine Handlung, welche als solche die Erscheinung der Idee von der Versöhnung der Welt mit Gott ist. Gott in Christo oder als Mensch der Welt gegenwärtig hat das heilige Abendmahl gestiftet, und so ist nun auch ihrem Bewußtseyn in der Feier des Abendmahls Christus gegenwärtig als Stifter der ewigen Versöhnung der Welt mit Gott, und eben hiedurch die an sich heilige Handlung eine feierliche für sie. Es ist das Gedächtnißmahl des versöhnenden Thuns, Leidens und Sterbens Jesu Christi: als solches aber nicht bloß historischer Art oder Erinnerung an Vergangenes, sondern an das, was auch vergangen ebenso sehr der Welt gegenwärtig, und somit nicht vergangen ist. Matth. 26, 26. Marc. 14, 22. Luc. 22, 19. 1. Cor. 11, 13. 10, 16. Dieser wesentliche Gehalt des heiligen Abendmahls deutet ebendeshalb, weil er auch das vergangene als unmittelbar gegenwärtiges darstellt, darauf hin, daß auch vor dieser seiner bestimmten Gestalt der wesentliche Inhalt desselben in irgend einer Form vorhanden, auch als das zukünftige gegenwärtig seyn konnte und die Religion zu allen Zeiten einen ähnlichen Akt, wie das Abendmahl, aus sich hervorbrachte. Diese werden daher mit Recht als Präfigurationen desselben betrachtet.

§. 555.

Eine innere und wesentliche Beziehung auf das heilige Abendmahl der christlichen Kirche hat das Opfer in allen heidnischen Religionen. Ihm liegt die Idee der Versöhnung zum Grunde oder das Bewußtseyn, daß ohne irgend eine Gemeinschaft mit den Göttern der Mensch nicht seyn könne, ihr Wohlgefallen sich zu erwerben, ihren Zorn zu sänftigen habe und daß der Mensch alles Zeitliche dem Ewigen, auch das Liebste und Theuerste Gott weihen müsse. Die Gegenwart Gottes ist aber im Opfer noch die natürliche, leibliche und hierin die wesentliche Idee des heiligen Abendmahls erst in ihrem äußerlichsten Beginnen und unvollkommensten Ausdruck. Das Symbolische ist noch durch das Mythologische verunreinigt. Durch das einzig wahre Opfer Christi, welches die Aufopferung des Gottmenschen aus Gehorsam und Liebe ist, wurden vielmehr alle äußerlichen Opfer für falsche erklärt und abgeschafft und die Lehre vom Abendmahl, als einem, wenn gleich unblutigen, aber doch versöhnenden Opfer und von einer solchen leiblichen Gegenwart Gottes, welche die Verwandelung des Natürlichen ins Uebernatürliche und ein Wunder seyn soll, ist dem Christenthum fremd.

§. 556.

Bevor sich aber in ihrer weiteren Bewegung die wesentliche Idee des Abendmahls zu ihrer reinsten Gestalt verklärte, ging sie erst noch aus der concreten Sinnlichkeit und Leiblichkeit ganz ins Uebersinnliche und Abstracte zurück, ohne jedoch die Form eines Aktes oder Symbols zu verlieren. Im Alten Bund war das Passalamm ein solches Bundeszeichen, es wurde geschlachtet und genossen zur Erinnerung an den Gott der Väter, der sein Volk aus Egypten gerufen und erlöset hatte. Die wesentliche Idee ist wohl darin nicht zu verkennen, hat aber im Geiste des Mosais-

mus außer andern Momenten, welche der wahren Religion nicht entsprechen, die Bestimmung nur der Erinnerung an das entfernte und abwesende; der Versöhnende ist dem Geiste nahe und gegenwärtig nur in Gedanken, nicht in der Unmittelbarkeit, That und Wahrheit. Und so stellen sich, wo sich die Lehre vom Gedächtniß Christi im Abendmahl auf die Erinnerung an ein geschehenes, gewesenes, vergangenes und entferntes beschränkt, die an sich nichtigen Momente der Zeit und des Raumes zwischen den Geist und seinen Gegenstand und halten beide aus einander. Das Abendmahl aber hat eben darin erst seine Wahrheit und Wirklichkeit, daß mittelst desselben die Entfernung der Seele von ihrem Erlöser gehoben wird. 1. Cor. 10, 16. 18, 20.

§. 557.

Im Christenthum endlich hat die Idee, wie der Versöhnung an sich, so auch eines dieselbe bezeichnenden Akts oder des heiligen Abendmahls ihre absolute Gestalt und Wirklichkeit erreicht. In dieser Religion ist Gott der menschlichen Natur so unmittelbar nahe und gegenwärtig, daß sie in Jesu Christo mit der göttlichen selber eins, sein Geist aber der Geist seiner Gemeinde, sie selbst sein Leib und er von seiner Menschheit ewig ungetrennt und mit ihr vereinigt ist. Die leibliche und geistliche Gegenwart hat nicht an sich oder für sich und in dieser Trennung, sondern in ihrer wesentlichen Einheit ihre Wahrheit. Es ist nicht Gott in der Abstraction, noch der Mensch Jesus Christus im Unterschiede von Gott im Abendmahl seiner Gemeinde gegenwärtig und ebenso wenig vom Gottmenschen nur Leib und Blut ohne den Geist oder der Geist ohne Fleisch und Blut. Dieses alles sind abstracte Bestimmungen, in der concreten Idee aufgehoben. Durch den Genuß aber macht die Gemeinde nur, was concret und an sich ist, für sich und er

ist weder als der leibliche allein, noch als der geistliche allein, sondern in der Einheit beider allein der wahre Genuß.

§. 558.

Der wesentlichen Idee gemäß hat sich denn auch die wesentliche Form des heiligen Abendmahls gebildet. Das Abendmahl hat nicht die Bestimmung, die Versöhnung an sich und objectiv zu stiften, welche vielmehr an sich geschehen ist, sondern durch einen bestimmten Akt und gewisse Zeichen die an sich gestiftete Versöhnung zu bezeichnen, und ist als diese Bezeichnung symbolisch. Aber indem es zugleich Aneignung derselben ist im Glauben daran, stiftet es allerdings subjectiv die Versöhnung des Menschen mit Gott und ist Verleihung und Gewährung der in der Versöhnung uns erworbenen Güter des Heils. Ebenso sehr als die Versöhnung und Vereinigung des Menschen mit Gott bezeichnend und bewirkend, feiert im Abendmahle der Christ seine Versöhnung und Vereinigung mit allen andern Menschen und es hat darin die bestimmte Form der Oeffentlichkeit und Communion. 1. Cor. 10, 17. Röm. 12, 5.

§. 559.

In beiden Beziehungen ist das Material des Brodts und Weins der Idee vollkommen entsprechend und angemessen. Als Nahrungs- und Stärkungsmittel an sich ist es mit ihnen im Abendmahl in der erstern Beziehung nicht auf Erhaltung und Stärkung des natürlichen Lebens durch sie abgesehen, sondern damit vielmehr ausgesagt, es könne der Mensch ohne die beständige Ernährung seines innern Lebens durch Christum, der die einzig wahre Speise und die Quelle alles geistlichen Lebens ist, sich nicht wahrhaft erhalten, sondern nur so erhalten und geheiliget werden, daß Christi heiliges Fleisch und Blut an die Stelle unseres unreinen Fleisches und Blutes kommt. In der andern Beziehung

aber auf die christliche Gemeinschaft ist das Brodt eine aus einzelnen Körnern, der Wein aus einzelnen Trauben und Beeren congulirte Masse. Daß aber die Idee oder Wahrheit sich hier nicht in ihrem Elemente abschließt oder nur als Lehre hervortritt, das Abendmahl also nicht im Geiste nur oder geistlich genossen wird, wie bei den Quäkern, sondern auch diese bestimmte sinnliche Seite hat, macht es erst zum Sacrament.

§. 560.

Zum würdigen Genuß des heiligen Abendmahls gehört endlich auch die Vorbereitung durch Reue und Buße, das Bekenntniß der Sünden und die empfangene Absolution. 1. Cor. 11, 27. 28. Dieses ist die negative Seite des heiligen Abendmahls selbst, und es hat als die positive Heiligung dieselbe wesentlich an ihm selbst. In diese Gemeinschaft mit dem heiligen Erlöser der Welt soll nicht das unreine und unwürdige eingehen. Ob die Beichte eine allgemeine oder Privatbeichte sey, ist keine wesentliche Bestimmung: von der Ohrenbeichte unterscheidet die letztere sich genugsam dadurch, daß sie nicht die Beichte aller einzelnen Sünden, sondern nur Beichte aller einzelnen Sünder ist. Wie die heilige Taufe die Confirmation hinter sich hat, so hat das heilige Abendmahl die Beichtvorbereitung zu seiner Voraussetzung. Ihre Wahrheit aber haben beide, Taufe und Abendmahl im Worte Gottes.

b. Vom Worte Gottes.

§. 561.

Daß die objective Religion das Sacrament enthält als einen wesentlichen Bestandtheil ihrer selbst, darin zeigt sich vorzugsweise das priesterliche Amt Christi; aber indem dieses besonders im heiligen Abendmahl als die Heiligung und

Versöhnung hervortritt, hat es doch auch die heilige Taufe als die Erleuchtung, und hiemit das prophetische Amt Christi zu seiner Voraussetzung. Das menschliche Leben für Gott beginnt in der Weihung durch Gott, und in dieser Allgemeinheit des Begriffes erweiset sich Christus als Priester. Nur auf diesem geweihten Grund und Boden kann alle Erziehung beginnen und fortschreiten, und auch darin ist der Mensch nicht sich selbst oder der Welt überlassen; sie ist Erziehung des Menschen durch Gott für Gott und sein Reich. In der Beziehung auf den Menschen, seinen Verstand und Willen, ist es das prophetische Amt Christi, welches sich in der göttlichen Erziehung des Menschen vorzugsweise erweiset.

§. 562.

Die göttliche Erziehung ist zugleich die menschliche und darin ist sie die christliche oder kirchliche. Sie hat zu ihrer Voraussetzung die natürliche, die den Menschen als daseyendes und lebendiges Wesen nimmt, ihn für das Leben und die Welt erzieht, ihn leiblich und geistig ausbildet: sie geht darauf aus, daß der Mensch zum Menschen werde und zum klaren Bewußtseyn seiner selbst gelange. Dieses Bewußtseyn des Menschen von sich aber hat zu seiner Wahrheit das Bewußtseyn von Gott, und daß es also auch dazu komme und der Mensch nicht nur für sich und die Welt, sondern auch für Gott und sein Reich erzogen werde, dazu bedarf er ebenso sehr der Erziehung. Matth. 4, 4. 6, 33. 16, 26. Als das an und für sich vernünftige Wesen hat der Mensch schon als daseyendes und lebendiges diese Beziehung über sich selbst hinaus, deren Vollendung die göttliche Erziehung ist. Diese geschieht in der Gemeinde durch das Wort Gottes und es ist hier zunächst, wie es dieses thut, sodann was es enthält oder der Inhalt desselben, und endlich desselben Form zu betrachten.

§. 563.

So, wie der Mensch im Reich der Natur auflebt und beharret, und er nur der sinnliche und verständige ist, ist ihm das Reich Gottes fremd und äußerlich. An sich ihm nahe, ist es für ihn noch nicht. Der Gewalt der Natur und Sinnlichkeit unterworfen hört er wohl Gottes Wort, aber er stoßt es von sich; der Wille Gottes ist ihm zuwider als eine Macht, die seinem Eigensinn und Eigenwillen entgegen ist. Hierin aber zeigt sich das Wort Gottes oder die göttliche Erziehung als züchtigend und strafend und läßt ihn fühlen, was er nicht erkennen will. Dem Gefühl gegenüber zeigt sich die Erziehung durch Gott als Zucht und fasset hiemit den Menschen an seiner empfindlichsten Seite, nämlich an der Seite der Empfindung selbst und der Erfahrung. Hebr. 12, 6. Tit. 2, 12. 2. Tim. 3, 16.

§. 564.

Wie in der natürlichen Erziehung schon der fremde Verstand und gute Wille den Mangel beider in dem Kinde ersetzen, die Erziehung als Zucht anfangen und sich fortwährend geltend machen muß, so ist es auch in der göttlichen: in der Geschichte der Offenbarungen zeigt sich der wilden Jugend des Menschengeschlechts gegenüber das Wort Gottes als den Zuchtmeister und Bändiger derselben. Allein so oft im Leben des Wiedergebornen selbst Rückfälle in solche Widerspenstigkeit, in den Eigensinn und Eigenwillen vorkommen, Verachtung des Wortes Gottes und Murren gegen Gott, Selbstsucht und Sinnenliebe ihn von Gott abwenden, nimmt die göttliche Güte die Bestimmtheit der Zucht an, um durch Kreuz und Leiden, durch große Schicksale und Prüfungen das Herz des Menschen abzulösen von dieser Welt und ihm im Gefühl zu verstehen zu geben, was er auf keine andere Weise verstehen will, und ihn so zu sich zu rufen.

§. 565.

Diese andere Weise ist die vernünftige Einsicht und Anerkennung, welcher gegenüber das Wort Gottes die Bestimmtheit der Lehre hat. Die Zucht hat die wesentliche Bestimmung der Vorbereitung auf die Lehre, wie diese selbst schon als Zucht sich nur noch an das Erfahren und Empfinden wendet, so in ihrem reinen Begriff als Lehre der Wahrheit an den Verstand und die Vernunft. Das Wort Gottes aber, in der Gemeinde verkündigt als Lehre, geht wesentlich darauf aus, sowohl mittelst der geistlichen Erfahrung in der Zucht, als auch mittelst der Erkenntniß und Einsicht den Glauben zu stiften, den Menschen in die wahre und wirkliche Gemeinschaft mit Gott zu bringen, und so sein Leben zu einem wahrhaftigen Gottesdienst zu machen. Wie dieser sich subjectiv zeigt als Gebet und Betrachtung, so macht er sich auch objectiv in der Gemeinde der Gläubigen, in welcher das Lehramt ebenso sehr göttliche Institution, als menschliche Verwaltung beider ist, des Gebets und der Betrachtung, wie auch der Sacramente, die ebendeshalb nie ohne das mitgetheilte Wort Gottes gehandhabt werden können. Gal. 6, 6. Röm. 2, 18. Joh. 8, 47. 17, 3. Matth. 28, 19. 20. 2. Tim. 2, 2. 1. Cor. 12, 28.

§. 566.

Es geschieht aber durch die göttliche Macht des Geistes, daß das Wort Gottes sich als Lehre immerdar überliefert in der Gemeinde, und von einer Zeit auf die andere übergeht, und auch in den Gedanken und Vorstellungen der Menschen nicht untergeht, sondern sich als rechte und reine Lehre im Gegensatz zur unrechten und unreinen Lehre erhält, welche mit jener jederzeit vorhanden ist. Ist für beide nur die nöthige Freiheit vorhanden, dann ist es der Wahrheit und wahren Lehre göttliche Macht zu siegen, und erst in

solchem Sieg kann sie ihre göttlichen Kräfte entwickeln. Diesen Sieg über die Unwahrheit hat aber die vertheidigte Wahrheit nicht in bloßen Gefühlen und Vorstellungen, im Glauben oder Berufen auf äußerliche Autoritäten, sondern allein im Begriff und Wissen, und es hat deshalb die kirchliche Lehre nothwendig auch die Wissenschaft sich zur Seite. Diese, oder was sich so nennt, würde ihre Bestimmung sehr verkennen und die beste und heiligste Sache verloren geben, wenn sie dem Gegner auch wieder nur Autoritäten, Vorstellungen oder Gefühle präsentiren wollte.

§. 567.

In Ansehung seines Inhalts ist das Wort Gottes Gesetz und Evangelium. Diese Eintheilung beruhet nicht bloß auf der geschichtlichen Entwickelung der göttlichen Offenbarung und des Menschengeschlechts im Alten und Neuen Bunde, sondern ist im Begriff des göttlichen Wortes selbst enthalten, sofern es einerseits Zucht, andrerseits Lehre ist, und es hat vielmehr die geschichtliche Erscheinung des Wortes Gottes daran ihren Grund. Matth. 5, 17. 18. Luc. 16, 17. Röm. 3, 20. 1. Tim. 1, 8. An sich zwar dem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit angehörend wird der Mensch für denselben nur, sofern er erst von der Natur her mit ihm entzweit und unter das Gesetz gestellt ist, damit es die natürliche Renitenz zügle und den Lauf des Bösen in der Welt Gränze und Schranken setze. Weil in allen mittelst der Imagination, als der sinnlichsten Seite des Geistes, das Sinnliche und Natürliche sich dem Bewußtseyn zum Denken und Wollen bringt und so das Böse entsteht, muß der Mensch, wenn die patriarchalische Unmittelbarkeit und kindliche Unschuld verschwunden und er nun auch durch Gott erzogen werden soll, vom Gesetz anheben, es muß die Liebe in ihm mit der Pflicht anfangen, ehe er für die höheren Wahrheiten und Lehren des Glaubens empfäng-

lich geworden, zur völligen Liebe gelangen kann. Hebr. 10, 1. 1. Cor. 9, 20. Röm. 3, 31. 7, 1.

§. 568.

Des Gesetzes wesentliche Bestimmung ist, den Menschen zur Erkenntniß seiner selbst, seiner natürlichen Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit zu bringen, ihm die Gnade Gottes in Jesu Christo zum Bedürfniß zu machen und ihn so auf das Evangelium vorzubereiten. Es ist eine nothwendige Stufe in der Entwickelung des Menschengeschlechts. Es ist in seinen einzelnen Geboten das objective Gewissen. Es liegt aber schon im Gesetz der Keim des Evangeliums, wie Gott in beiden sich offenbarend der eine und selbige ist. Das Evangelium ist in und mit der Verheißung schon von Anfang an auch zur Zeit der Gesetzesherrschaft, doch nur noch als Geheimniß vorhanden, im Alten Testamente verborgen. So ist das Gesetz im Wesentlichen auch in der Zeit der Gnade nicht aufgehoben und erneuert sich immerdar. An sich aber ist die Religion des Gesetzes die der Furcht und Knechtschaft (Moses ein Knecht Gottes), die Religion der Liebe ist die der Freiheit und Kindschaft (Christus der Sohn Gottes). Die Liebe des Gesetzes ist in dem Gesetz der Liebe aufgehoben. Röm. 3, 20. 8, 3. 10, 4. 13, 10. Gal. 3, 13. 23. 24. 4, 4. 5, 4.

§. 569.

Die wesentliche Form des göttlichen Wortes endlich ist in allen Gestalten der Geist und ebendamit ist es Wort des Dreieinigen. An sich ist das Wort Gottes identisch mit Gott, dessen Wort es ist: Gott ist das Wort. Joh. 1, 1. Dieses aber ist er als der offenbare oder als Sohn: er ist das ewige Wort Gottes, die Offenbarung des Vaters, seines Wesens und Willens. Joh. 1, 2. 14. Als die ewige Liebe des Vaters und Sohnes endlich ist der Geist

nicht nur selbst das Wort, sondern auch die Mittheilung und Offenbarung desselben an die Welt. 2. Petri 1, 19. Hebr. 4, 12. Das Dogma von einem Wort Gottes oder einer heiligen Schrift ist an und für sich keine historische Lehre, sondern eine in der Idee Gottes nothwendige und mit ihr identische Glaubenswahrheit, welche sich dann auch geschichtlich entwickelt. Die Vorstellung ist hergenommen von der Art, wie Menschen zu reden, zu schreiben pflegen und hat ihre Wahrheit allein im Begriff. Röm. 9, 9. Apostg. 11, 1. 12, 24.

§. 570.

Darin, daß der Geist ohne Unterlaß ausgeht vom Vater und Sohn, ist das Wort Gottes auch in der Welt. Zu dem sinnlichen Menschen spricht es nur im dunkeln Gefühl, zu dem verständigen im klaren Bewußtseyn; das wahre Wort Gottes ist es für beide nur als das vernünftige, und nur als solches kann es wahr im Gefühl und Bewußtseyn seyn. Das Wort Gottes in sich als das vernünftige wissend und sich in ihm wissend, ist der menschliche Geist selbst erst der vernünftige, und hat die Fremdheit und Aeußerlichkeit desselben überwunden, die es noch auf jenen untern Stufen des Gefühls und Bewußtseyns hat. Und dieses Wissen sich selbst noch verborgen im Glauben, ist seinem wesentlichen Inhalte nach das christliche darin, daß die ewige Vernunft (λογος), das ewige Wort Gottes selbst, in Jesu Christo nicht mehr im Unterschiede von der menschlichen Vernunft und dem menschlichen Wort, sondern vielmehr in Christo der göttliche Geist mit dem menschlichen Ein Geist ist. In der christlichen Religion, an sich nicht verschieden von ihrem Stifter, ist das göttliche Wort vollkommen menschlich geworden, und ist ein Mensch dem andern ein Brief Gottes an ihn. 2. Cor. 3, 3. Joh. 14, 26.

§. 571.

Nicht also mehr der abstracte Geist ist er in seiner Gottheit, sondern auch in seiner Menschheit, und so der concrete Geist. Und als dieser Geist Jesu Christi ist er der Geist seiner Gemeinde, und ihr hat er zu erkennen gegeben Gott als Vater und Sohn und so auch sich selbst als Geist. Nicht aber äußerlich nur, sondern auch innerlich ihr sich zu erkennen gebend, hat er sich selbst ihr eingegeben: denn nur durch ihn selbst ist er in ihr zu erkennen und die Spiration, welche des Geistes Begriff selber ist, Inspiration, wo sie einen ihr ganz gleichen menschlichen Zustand gefunden oder vielmehr hervorgebracht hat. 2. Petri 1, 21. Matth. 10, 19. Und dieses ist nicht die Erscheinung der Religion an sich, sondern vielmehr nur ihre Stiftung in der Welt und indem sie auch ist für die Welt. Nicht der Stifter dieser Religion ist der inspirirte, sondern sein Geist ist der sich auf seine Apostel überliefernde und sie mit sich erfüllende oder inspirirende. Der Zweifel an solcher Inspiration ist nur der an der Spiration, der Zweifel daran, daß der Geist sey und Gott der Geist sey, oder mehr als ein abstracter Gedanke, die Meinung, Gottes Offenbarung und derselben ewiger Inhalt hätte, in Wesen seyend außer ihm, ihren Urgrund und Ursprung nicht mehr an ihm, sondern an ihnen. Wie aber die Institution (Einsetzung) des Sacraments desselben göttlicher Ursprung in seinem Daseyn in der Gemeinde, so ist die Inspiration (Eingebung) des göttlichen Wortes nicht nur desselben göttlicher Ursprung in der Gemeinde, sondern auch der göttliche Ursprung, die Stiftung erst der Gemeinde selbst.

§. 572.

Die Lehre von der Eingebung, die als solche gedacht allerdings nur eine Vorstellung ist, hat ihre Wahrheit in dem Begriff der Stiftung der wahren Religion und

sagt somit aus, es sey die ewige und an sich wahre und göttliche Religion dadurch, daß sie die menschliche, d. i. die christliche wurde, nicht eine andere, in dieser ihrer Form als christliche jenem ihrem Wesen nicht untreu geworden, sondern auch in dieser ihrer ersten Erscheinung in der Gemeinde sich und ihrem göttlichen Inhalt absolut gleich geblieben. Dieses ist daher gleichsehr der Begriff der Stiftung der wahren Religion, wie der Inspiration ihrer ersten Boten und Zeugen, daß der göttliche Offenbarungsinhalt ihrer Reden und Schriften dadurch, daß er in dieser menschlichen Form existirte, nicht ein wesentlich anderer geworden, die Existenz dieser Religion von ihrem Ursprung nicht verschieden sey. Auch als menschliche also hätte ihr göttlicher Inhalt seine göttliche Form nicht verläugnet, welche der Geist Gottes ist und die gestiftete Religion darin allein ihre Wahrheit und Göttlichkeit, daß sie durch den göttlichen Geist an den menschlichen kam. Die Wahrheit also der christlichen Religion ist ihre Inspiration. Wer die Inspiration der Apostel läugnet, glaubt nicht, daß die wahre Religion gestiftet, oder die christliche göttlich gestiftet sey.

§. 573.

Der menschliche Geist aber, ohne den göttlichen, ist nichts, als das Denken seiner selbst, der Welt in ihm und außer ihm, und hiemit ein Denken des Nichtigen und selber nichtiges Denken. Auch die Apostel waren Menschen, als solche dem Irrthum und der Täuschung unterworfen, mannigfaltig auch noch in weltlichen Gedanken und irdischen Hoffnungen befangen. Und wie sie sich auch davon reinigen mochten, so waren und blieben sie doch Menschen. Sie aber, als Menschen, konnten weder mündlich noch schriftlich Gott offenbaren, sondern Gott nur kann Gott offenbaren. Ephes. 1, 17. 2. Petri 1, 21. 1. Tim. 6, 11. 2. Tim. 3, 17. Luc. 18, 34. Dieses nun, daß ihr menschlicher Geist durch

den göttlichen über sich selbst erhoben, durch ihn erleuchtet worden und zum klarsten und reinsten Bewußtseyn der göttlichen Wahrheit gelangt sey, ist der Begriff ihrer Inspiration. 1. Cor. 2, 6 — 13. Was mehr oder weniger ist in aller Religion, daß sie die Vereinigung des menschlichen Geistes ist mit dem göttlichen, die Begeisterung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, das wird als absolut gesetzt in der Inspiration, unterscheidet sich aber hiemit zugleich gleichsehr einerseits von der absoluten Einheit des menschlichen und göttlichen Geistes in Christo, als andrerseits von allen bloß frommen Gedanken und Empfindungen oder Affecten.

§. 574.

Nach der erstern Seite hin zeigt sich der göttliche Geist der wahren Religion sich selber gleich in der Individualität und Mannigfaltigkeit, welche durch dieselbe nicht ausgelöscht worden. Dadurch, daß die Spiration in die Differenz eingeht und sich selbst in solchem Unterschiede in ihrer Identität behauptet, wird sie zur Inspiration, und dieses ist der Begriff der nothwendigen Einheit der gestifteten wahren Religion an sich. Es ist durch die Stiftung der christlichen Religion in der verschiedenen Individualität kein innerer Widerspruch in ihr selbst, der christlichen Religion, mitgestiftet worden; oder: es ist der göttliche Geist, dadurch daß er den menschlichen Geist oder mehr als Ein menschliches Bewußtseyn mit sich einigt, nicht mit sich selbst im Widerspruch; es sind mannigfaltige Gaben und Kräfte, aber es ist Ein Geist. Nach dieser Seite hin ist das Läugnen der Theopneustie der Apostel die Meinung, sie hätten in ihrer übrigens unläugbaren Individualität doch der in ihnen gestifteten christlichen Religion gar nicht so Raum gegeben, sondern ihr vielmehr gleich von Anfang an einen solchen Widerstand geleistet und sie im Wesentlichen gleich so al-

terirt, daß nun durchaus nicht nur kein Verlaß auf ihre Berichte und Lehren, sondern so ziemlich Alles aus individuellen, localen und temporellen Ursachen zu erklären sey.

§. 575.

Nach der andern Seite hin bezieht sich der Begriff der göttlichen Eingebung auf die Propheten und Apostel ganz anders, als auf alle andere Menschen, er bezieht sich nicht auf jeden frommen oder exaltirten Zustand, auf irgend einen Zustand des Glaubens und Wissens, sondern nur auf die Stiftung der wahren Religion. Denn obgleich ohne alles Verhältniß des menschlichen Geistes zum göttlichen nirgends die Religion in der Welt wahrhaft ist oder Wahrheit hat, so hat doch keiner, in welchem die wahre Religion nicht zuerst objectiv und gestiftet wird, sondern der nur subjectiv in die gestiftete aufgenommen wird oder darin zunimmt, irgend etwas durch Inspiration, sondern nur durch Tradition, Instruction, Information und wie auch der göttliche Geist sich in ihm oder ihn bewege im Glauben und Wissen, so hat es doch an der Uebereinstimmung mit dem gegebenen Inhalte der Religion allein seine Wahrheit. Denn nicht das Daseyn, sondern nur der Ursprung und Uebergang der göttlichen Wahrheit in die Objectivität ist bedingt durch göttliche Eingebung; je mehr sie hingegen ins fromme Gefühl eingeht, wird sie zwar lebendige Aneignung, aber auch desto individueller und fällt zuletzt ganz nur der Subjectivität anheim. Nicht also alle und jede Spiration des göttlichen Geistes ist Inspiration, nicht alles durch den göttlichen Geist gegebene ist darum schon eingegeben: jede vorgebliche Inspiration in der christlichen Kirche ist die Anmaßung, als sey nicht in und mit der christlichen Religion an sich, sondern erst später, erst jetzt die wahre Religion in der Welt gestiftet worden.

§. 576.

§. 576.

Die Inspiration ist also nach der einen Seite hin weder das absolute Wissen Christi, sondern das durch die Individualität und Mannigfaltigkeit noch bedingte und nur in dieser absolut und sich selber gleich, noch auch nach der andern Seite hin nur ein frommer Affect und exaltirtes Gefühl. Die Einheit und Wahrheit beider Seiten ist in der Inspiration der Apostel das menschlich vollkommenste Bewußtseyn der in ihnen gestifteten göttlichen Wahrheit. Nicht also auch bloße Maschinen und seelenlose Organe waren die heiligen Männer, welche des Geistes Gottes in so ganz außerordentlichem Maaße gewürdiget wurden; nicht dem Göttlichen in sich mußten sie entsagen, um das Göttliche über sich zu erringen. Die Inspiration ist nicht ohne Adspiration zu denken, vielmehr in der freiesten und lebendigsten Selbstthätigkeit gegründet; sie ist kein Raptus, keine tolle Ekstase, nie und nimmermehr war sie mit dem Verlust des Verstandes und der Vernunft, der Besonnenheit oder des Bewußtseyns verbunden. Vielmehr kann der göttliche Geist in dem menschlichen gar nicht anders seyn, denn in und als Vernunft und nur in ihm ersteigt sie den höchsten Gipfel ihrer Kraft und Wahrheit. Es ist demnach auch vollkommen eins, ob man sagt: das Bewußtseyn Gottes und der göttlichen Wahrheit war in den Aposteln als Inspiration, oder ob man sagt: es war in ihnen auf die allervernünftigste Weise, und nur dadurch unterscheidet sich das Bewußtseyn Gottes, wie es in allen andern Menschen ist, von der Inspiration der Apostel, daß es in keinem von jenen je so vernünftig war oder ist, als in diesen. Marc. 12, 34.

§. 577.

Es hat sich nun in dem Bisherigen die Nothwendigkeit, Wahrheit und Wirklichkeit der göttlichen Eingebung aus dem Begriff der wahren Religion, welches der wahre

Begriff der Religion ist, ergeben. Sie ist an dem Worte Gottes die nothwendige göttliche Form seines göttlichen Inhalts, deren Identität der göttliche Geist ist. Sie ist der Ursprung des göttlichen Wortes in der Gemeinde und identisch mit der Stiftung derselben. Von dieser Seite her hat es, nun auch das Wort der Gemeinde oder das göttliche Wort in ihr zugleich menschlich, seine Heiligkeit; als diese heilige Schrift war es bereits im Geist der Gemeinde, in ihrem Glauben und Lehren, auch ehe es in die Bibel des Neuen Testaments einging und schriftlich verfasset wurde. Ja daß dieses geschehen konnte, und es die Heiligkeit, die es vor der Bibel und ohne dieselbe hatte, auch in ihr behielt, hat ebendarin seinen Grund, daß die Apostel des unmittelbaren Beistandes des heiligen Geistes, dessen sie zur Stiftung der Kirche in ihnen und zur mündlichen Verkündigung des Evangeliums sich erfreuten, auch zu jeder anderweitig nöthig gewordenen Mittheilung des göttlichen Wortes, und somit auch zur Aufzeichnung der Lehre und Geschichte Jesu Christi gewürdiget wurden. 2. Tim. 3, 16.

§. 578.

Hierin liegt aber nun zugleich 1. die Unabhängigkeit des göttlichen Geistes und Wortes an sich oder der Stiftung der christlichen Religion und Kirche von der geschriebenen Lehre derselben; sodann 2. der Ursprung der Bibel aus dem Bedürfniß der Menschen oder aus kirchlicher Ueberlieferung; und 3. die Einheit der Bibel und Kirche in dem einen und selbigen göttlichen Geiste. Indem der Begriff des Wortes Gottes sich nun auch noch durch die Bibel hindurch bewegt, hat er diese drei nothwendigen Bestimmungen an ihm selbst, und ist darin erst der concrete Begriff oder auch biblisch bestimmt.

§. 579.

1. Die Offenbarung, das Wort Gottes, die Geschichte

und Lehre Jesu Christi, die apostolische Predigt und Verkündigung der christlichen Lehre war, noch ehe irgend etwas davon aufgezeichnet war. Zur Stiftung der christlichen Religion gehörte nur, daß das Wort Gottes von dem, der es selber war, sich mittheilte und seine göttliche Form, den ursprünglichen Geist nicht verläugnete in denen, in welchen die Kirche gestiftet ward. Die Bibel, als eine von Menschen geschriebene Schrift und Sammlung solcher Schriften, seyen sie auch noch so göttlichen Inhalts, kann in dieser Form kein unmittelbares und nothwendiges Verhältniß haben zur Religion, weder eine positive, noch eine negative Bedingung seyn von der Göttlichkeit der Religion selbst. Denn dadurch, daß die göttliche Lehre auch fixirt wurde in der Sprache und dem Buchstaben der Schrift, wurde sie nicht erst göttlich; sonst wären die Verfasser der Schrift eigentlich die Stifter der Religion gewesen. Gehörte die Existenz des Wortes Gottes in der Bibel so wesentlich mit zum Wesen der Religion, als das Wort Gottes selbst, so hätte Christus auch die Bibel stiften müssen: sonst hätte er die Stiftung der Religion unvollendet gelassen. Joh. 14, 16. 26, 15. 26. 17, 7. Luc. 12, 11. 12. Matth. 10, 19. 20.

§. 580.

Wäre die Bibel an sich einerlei mit dem Wort Gottes, welches in ihr ist, so wäre sie Gott: denn das Wort Gottes ist nicht verschieden von Gott. Sie ist aber als Bibel nur die entstandene Urkunde von der Stiftung der wahren Religion. In dieser ihrer Entstehung verläugnet sie nicht die Zufälligkeit alles dessen, was den Grund seines Daseyns in äußerlichen Veranlassungen hat, das Gelegentliche der Abfassung ihrer einzelnen Bestandtheile, denn Niemand kann behaupten, sie hätte gerade nur aus soviel, und nicht aus mehr oder weniger Schriften bestehen müssen. Niemand kann läugnen, daß eine kürzere oder längere Zeit

verfloß zwischen der mündlichen Lehre und der schriftlichen Aufzeichnung derselben, wie auch, daß in sich abgeschlossen der Kanon erst im vierten Jahrhundert erscheint. Deswegen, weil die Schriften des Neuen Bundes noch nicht vorhanden oder gesammelt waren, war die christliche Religion in ihrer Stiftung nicht unvollkommen oder unzulänglich, noch auch die Verbreitung des Christenthums in der Welt unmöglich. Denn hatte man wahres Christenthum in den ersten drei Jahrhunderten nur, wo man heilige Schriften hatte, so war es fürwahr sehr selten. Ja billig müssen wir uns mit Irenäus fragen, woran wir uns wohl zu halten haben würden, falls die Apostel nichts geschrieben. Denn war es auch eine weise und heilige Fügung Gottes, daß es geschah, so war es doch keine solche Nothwendigkeit, daß ohne die schriftliche Lehre die Stiftung der christlichen Religion unmöglich gewesen wäre. Auch noch jetzt wird das Leben im Glauben in dem Einzelnen nicht durch das Lesen der Bibel gestiftet, sondern durch das Sacrament und die mündliche Lehre. Es läßt sich nicht beweisen, daß man in den ersten Zeiten der christlichen Kirche den Glauben derselben aus der Bibel geschöpft oder auch nur nach ihr bestimmt und normirt hätte, sondern nach der kirchlichen Glaubensregel geschah es, welche als der ursprüngliche Inbegriff und Ausdruck des christlichen Glaubens in lebendiger, mündlicher Ueberlieferung existirte. Joh. 10, 35. Marc. 13, 31. 1. Petri 1, 24. 1. Joh. 1. 1. Thess. 2, 13. 2. Thess. 2, 15.

§. 581.

Nicht also ein Bedürfniß des göttlichen Geistes Jesu Christi oder des göttlichen Wortes an sich und zu dessen Daseyn ist die Bibel, noch auch einerlei mit der Stiftung der Gemeinde war die Stiftung der Bibel, sondern lediglich ein Bedürfniß der Gemeinde, der Menschen in ihrem Verhältniß zu einander. Als dieses war es aber nicht bloß ein

äußerliches, menschliches, sondern auch ein inneres und heiliges. Es ist also 2. der Ursprung der Bibel in beiden Beziehungen zu erkennen. An ihrer menschlichen Seite zeigt sich die Bibel als aus dem kirchlichen Bedürfniß entstanden und nicht gleichzeitig mit der Kirche selbst, wie überhaupt alle schriftliche Tradition später ist, als die mündliche. Erst nachdem durch die christliche Religion sich das Leben in der Gemeinde erweiterte und entwickelte, war es ein unumgängliches Bedürfniß derselben, wie bisher mündlich, so auch schriftlich auf einander zu wirken. Die Art, wie die durch Christum in seinen Aposteln gestiftete und von ihnen in der Glaubensregel zusammengefaßte Lehre allein verkündiget werden konnte, brachte es nothwendig mit sich, daß sie mit den Geschichten des Herrn und seiner Apostel bald auch schriftlich verzeichnet wurde: denn weder zureichend, noch sicher genug war der Weg der mündlichen Ueberlieferung.

§. 582.

Nicht zureichend, weil die mündliche Rede durch persönliche Gegenwart bedingt, durch Zeit und Raum beschränkt und gehemmt ist. Die Schrift hingegen fixirt die Rede auf eine bleibende Weise und gelangt in die entferntesten Gegenden und Zeiten. So wie sich nun der Kreis der Gläubigen erweiterte, mußte sich auch das Bedürfniß, auf diese Weise Verbindungen zu knüpfen und zu unterhalten, von selbst aufdringen. Nicht sicher, weil Menschen mit und ohne Absicht der göttlichen Wahrheit nur zu leicht ihre menschlichen Gedanken beimischen und sie mit diesen verwechseln und sie also als Eigenthum ihnen mehr oder weniger wieder verloren gehen konnte. Nicht ohne Nachdruck spricht daher Lucas von der Sicherheit, die er durch sein Evangelium bewirken wollte. Luc. 1, 1 — 5. Phil. 3, 1. 2. Petri 1, 15. 2. Joh. 12. 3. Joh. 13.

§. 583.

So menschlich als das Bedürfniß, ist auch die Erscheinung der Bibel. Das Wort Gottes in ihr hat zu seiner Bedingung und Umgebung das Wort der Menschen; sie hat nicht nur den göttlichen Inhalt in menschlicher Form, sondern auch menschlichen Inhalt im Unterschiede vom göttlichen. Dieses bei aller Inspiration der heiligen Autoren übrig bleibende Subjective, Locale und Temporelle, welches nicht rein aufgeht in dem göttlichen Inhalt, ist das nicht eingegebene. Apostg. 20, 25. 1. Cor. 16, 5. 7. 2. Cor. 1, 15. 11, 17. Joh. 16, 12. 13. Die menschliche Form des göttlichen sowohl, als menschlichen Inhalts ist die des Buchstabens, des sinnlichen und zeitlichen Worts, sammt dem durch den menschlichen Geist, durch ein bloßes Bewußtseyn seiner selbst, der Welt und Natur erreichbaren Verständniß desselben. In dieser Hinsicht ist die Bibel offenbar zu behandeln, wie jedes andere menschliche Buch, es findet ein grammatisches, philologisches, antiquarisches Forschen statt, und wie man bei allem äußerlichen nur durch dieses zum Innern gelangen kann, so muß auch diese Seite der heiligen Schrift vor allem aufs sorgfältigste behandelt werden. Es gehört dahin, was die Art und Zeit ihrer Entstehung, das Verhältniß der einzelnen Schriften zu einander und zum Ganzen, die Gestalt des Textes, der Uebersetzungen, Beschädigungen desselben betrifft, kurz alles, worauf sich ein kritisches Forschen über Authentie und Integrität beziehen kann. An dieser Seite hat der Geist der Menschen, wie der Geist der Zeit und des Volkes seinen Eingang in die Bibel, wie in jedes andere menschliche Buch, gefunden und hiedurch steht sie in einem ausgebreiteten Zusammenhange mit der Weltgeschichte, und macht ein ebenso ausgebreitetes historisches Wissen unentbehrlich.

§. 584.

Das Bedürfniß zu schreiben war aber auch ein heiliges; es hatte zum Inhalt und Zweck, den wahren Glauben an Christum, dessen Geschichte und Lehre, wie auch die Geschichte der ersten Gemeinde selbst, allen Zeiten und Völkern zu überliefern und also ein bleibendes Denkmal, eine schriftliche Urkunde von der Stiftung der wahren Religion und Kirche selber zu stiften. In dieser Hinsicht war es eine unaussprechliche Wohlthat Gottes und unverkennbare Bewegung seines Geistes, wenn er, der sich den Menschen durch Christum vor der Bibel und ohne die Bibel offenbarte und durch welche nicht erst die Kirche gestiftet, sondern welche selbst erst durch die Kirche gestiftet wurde, nun auch in ihr und durch sie sich offenbarte und so gleichsam der erste und heiligste Moment aus der Geschichte der Kirche, da die authentische Lehre derselben noch in ihrer ursprünglichen Reinheit und Lauterkeit war, sich für alle Zeiten fixirte. Wenn also auch nicht auf die Stiftung, so hat sie doch auf die Erhaltung der Kirche, wenn auch nicht auf das Daseyn, so hat sie doch auf die Reinheit und Aechtheit der christlichen Lehre eine unverkennbare Beziehung und zu allen Zeiten den segensreichsten Einfluß gehabt.

§. 585.

Wie nun die christliche Religion, um überhaupt zu seyn oder wahr und göttlich zu seyn, an und für sich keiner Schrift bedurfte, so bedurfte zwar eine Schrift und Sammlung von Schriften, um von Gott und göttlichen Dingen zu handeln, der Religion oder eines göttlichen Inhalts, aber hiezu noch keinesweges göttlicher Eingebung: denn wieviele Religionsschriften sind, die darum noch nicht auf Inspiration Anspruch machen. Sondern nur, wenn die, in denen die Religion gestiftet war und welche auch ohne Schriftsteller zu seyn, göttlicher Inspiration gewürdiget waren,

Schriften verfaßten, mußten auch diese an sich menschlichen Schriften diesen göttlichen Character in Form und Inhalt gewinnen. Jene Nothwendigkeit aber ist bereits als eine mit der Stiftung der Kirche selbst identische erkannt worden, und sie erstreckt sich durch diese nun auch auf die Abfassung heiliger Schriften. Diesen Character der Heiligkeit also hat die Bibel in ihrem göttlich-menschlichen Inhalt dadurch, daß sie von denen stammt, in denen die wahre Religion zuerst göttlich gestiftet und an die sie vor ihrem Schreiben schon nicht ohne göttliche Eingebung gekommen war. Denn hierin allein liegt die Nothwendigkeit der göttlichen Eingebung, welcher sie auch als Verfasser der Schrift nicht ermangelten. Apstg. 15, 23. Ephes. 3, 3. 4. 5. 1. Cor. 2, 9. 10.

§. 586.

Und worin bestand diese Theopneustie der Verfasser der Schrift? darin, daß sie auch bei diesem Geschäft der nämlichen Klarheit, Sicherheit und Lebendigkeit im Bewußtseyn der wahren Geschichte und Lehre Jesu Christi sich zu erfreuen hatten, daß also ihr menschlicher Geist in allem wesentlich göttlichen dieser Geschichte und Lehre von dem göttlichen Geiste nicht verlassen war, der in ihnen den wahren Glauben gestiftet hatte, darin, daß ihr zeitliches, äußerliches, menschliches Wort der reinste Spiegel und Wiederhall des Bewußtseyns und Wortes Gottes in ihnen, und der vollkommenste Ausdruck des durch den göttlichen Geist auf sie gemachten Eindruckes war. Nicht also sie sind es, die da reden, sondern der Geist Gottes selbst, aber durch sie. Ihre Schriften haben nicht sie allein, sondern Gott zugleich zum Urheber und wer bekennt, die heiligen Autoren hätten die reinste, klarste, vollkommenste Erkenntniß der von Gott geoffenbarten Wahrheiten, wer findet, hie oder da spreche in der Schrift das menschlich vollkommenste Bewußtseyn Gottes und der göttlichen Wahrheit an, der behauptet zugleich

ihre Inspiration: denn glaubend an Gott den Geist und die göttliche Stiftung der wahren Religion in ihnen kann er nicht anders, er muß die Schrift in jenen Beziehungen eine heilige nennen, ganz in dem Sinne, in welchem Gott der heilige ist.

§. 587.

So hervorgegangen aus dem Geiste, welcher nicht so der göttliche ist, daß er nicht auch der menschliche wäre und nicht so der menschliche, daß er nicht zugleich der göttliche wäre, mithin so hervorgegangen aus der ersten Gemeinde Christi, wie sie selbst aus seinem göttlichen Geist, ist die heilige Schrift die lebendige Analogie der Menschwerdung Gottes, und wird die Kirche betrachtet als der Leib Christi, in welchem sein Geist wohnt, so läßt sich auch von der Bibel sagen, ihr Buchstabe sey der Leib seines Geistes: nur, daß er, der an sich todte und bewußtlose Buchstabe, den Geist außer sich hat. Daß daher das Wort Gottes in der Bibel eine heilige Schrift sey, das kann nicht aus ihr oder daher allein gewußt werden, weil sie es sagt, sondern weil der Geist es sagt, welcher die Einheit des innern und äußern Wortes ist. Nur von daher wissen wir, welch ein Unterschied sey, und worin er bestehe zwischen der Bibel der Christen und dem Koran oder Zend-Avesta, dem Vedam und Upnekhat, und daß Muhammed ein falscher Prophet, wenn er sich göttlicher Eingebung rühmt. Wenn in der heidnischen Welt das ewige Wort Gottes in den Seelen der Menschen wirksam eines äußeren, ihm ganz entsprechenden geschriebenen Wortes, einer heiligen Schrift entbehrte, so entstand hingegen diese, da sich die wahre Religion stiftete, wie durch den ewigen Sohn Gottes schon in Mose und den Propheten, am vollkommensten aber in der Fülle der Zeiten, da das Wort Gottes selbst Fleisch ward.

§. 588.

So aber hervorgegangen aus dem heiligen Geiste der Kirche steht die Bibel auch im innern und wesentlichen Verhältniß zu ihm und ihr, und ist demnach jetzt noch 3. die Einheit beider zu betrachten. Die Kirche enthält auch, nachdem die Bibel entstanden ist, den wesentlichen göttlichen Inhalt derselben in ihrem Glauben und Lehren in mündlicher, ungeschriebener Weise, und diese mündliche Ueberlieferung des Wortes Gottes ist durch die schriftliche nicht abgeschaft worden, sondern ebendazu vornämlich das christliche Lehramt eingesetzt, den lebendigen Geist und Sinn der Schrift von einer Zeit auf die andere fortzupflanzen. An diesem Geiste, der in der Gemeinde lebendig ist, hat die Schrift ihre glaubensgemäße Auslegung; die kirchliche Glaubensnorm enthält den Schriftverstand in allen wesentlichen Wahrheiten des Heils. Andrerseits muß die menschliche, mündliche Ueberlieferung des christlichen Glaubens sich stets im Einklang erhalten mit dem göttlichen Inhalte der Schrift, und hat diese daher die Dignität der schriftlichen Glaubensnorm für alles, was in der Kirche gelehrt oder geglaubt werden mag. So bewähren und bewahrheiten Kirche und Schrift sich gegenseitig. Die Einheit des geschriebenen und ungeschriebenen Wortes an sich ist der göttliche Geist: in diesem Geiste der Wahrheit und Heiligkeit, der sich mündlich und schriftlich überliefert, haben beide ihre Wahrheit und Heiligkeit.

§. 589.

Für den Glauben und einen Jeden in der Gemeinde der Gläubigen ist die ungeschriebene und geschriebene Lehre des Wortes Gottes die nächste Quelle aller seiner christlichen Erkenntniß: es muß zunächst der Geist Gottes von außen, auf dem Wege der Erfahrung und des Unterrichts sich ihm überliefern und die Lehren und Geschichten des Chri-

stenthums in traditioneller Weise an ihn bringen. Der Glaube hat an Kirche und Schrift zwei äußere Autoritäten und er ist selbst der Glaube an diese Autorität, und hiemit Glaube an die Wahrheit an sich und wahrer Glaube. Für die katechetische und homiletische Unterweisung im Worte Gottes reicht dieses vollkommen aus. Entsteht hingegen im Glauben das Bedürfniß, sich in bestimmter Erkenntniß zu unterscheiden vom Aberglauben und Unglauben, hat jener angefangen, zu lehren, mit dem Abschluß des Kanons habe der göttliche Geist die Endschaft seiner Thätigkeit erreicht und aus der Schrift allein sey der Beweis ihrer göttlichen Eingebung und jeder andern Glaubenswahrheit zu führen (in welchem Falle auch wohl eine Milbe, die an dem ursprünglichen Papier ein dictum probans zernagte, eine göttliche Wahrheit zerstören konnte) und wird andrerseits die heilige Schrift jeder profanen gleich gestellt, ja eine heilige Schrift in der Bibel gar nicht mehr anerkannt, sondern sie selbst zu Menschenwort und Menschensatzung herabgesetzt — dann reicht das Prinzip der kirchlichen oder schriftlichen Autorität nicht mehr aus, und es genügt dem denkenden Geiste nicht, ihm zu sagen, die Wahrheit sey ja schon von andern gesagt, ja sogar aufgeschrieben.

§. 590.

Eben dasselbe zeigt sich in der durchgreifenden Entzweiung der christlichen Kirche, als römisch-katholische und evangelische. In diesem Gegensatz wird dort in der mündlichen, hier in der schriftlichen Ueberlieferung vorzugsweise der Standpunct der Erkenntniß und Lehre genommen, dort die Schrift gegen die kirchliche Ueberlieferung, hier die Objectivität des Glaubens in der Gemeinde in Vergleich mit den subjectiv verstandenen Aussagen und Berichten der Schrift in Schatten gestellt. Geht der Gegensatz in die sectirerische Beschränktheit und Spannung über, so heißt es dort: nur

auf einen bestimmten und geschlossenen äußerlichen Zusammenhang und auf ein besonderes äußerliches Bekenntniß beschränke der Geist Jesu Christi sich selbst mit seiner Ueberlieferung. Es kommt zu mehr als jüdischem Particularismus, der die Beschränktheit des eigenen Geistes selbst in den unbeschränkten göttlichen Geist setzt und seine ewig freie Gnade und Wirksamkeit an allerlei Aeußerlichkeiten und Armseligkeiten bindet: wer die nur mitmache, heißt es da, könne des göttlichen Geistes und Wortes und der Theilnahme daran und seiner Seligkeit gewiß und sicher seyn. Auf der andern Seite zeigt sich dieselbe Beschränktheit darin, daß der Geist an den Buchstaben des Wortes gebunden, der Buchstabe über den Geist erhoben, die göttliche Offenbarung auf die Bibel beschränkt und das Siegel der Wahrheit darin allein gefunden wird, daß sie geschrieben ist. Es wird nicht anerkannt, was der göttliche Geist in seiner Gemeinde lebendig in unendlich wechselnden Formen außer der Schrift und neben der Schrift an göttlichen Erkenntnissen erzeugt und ebenso wahr und heilig ist, als das Wahre und Heilige in der Schrift, indem es nur nicht gegen dieselbe ist, sondern mit ihr übereinstimmt.

§. 591.

Das Vorhandenseyn solcher Gegensätze treibt nun nothwendig über sie selbst hinaus und läßt den forschenden Geist in ihnen selbst kein Heil und keine Ruhe finden. Indem beide im Widerspruch mit einander stehen, weiset dieser selbst hin auf ein höheres, worin er aufgehoben ist. Durch die Reflexion ist der Widerspruch auf beiden Seiten entstanden, und durch sie allein kann er auch wieder gehoben und beseitiget werden. Dieses geschieht allein so, daß auf den Ursprung der Kirche und Schrift aus dem gemeinsamen, göttlichen Geiste zurückgegangen und die Einheit des innern und äußern Wortes, in ihren Vorstellungen auseinander gefallen,

im Begriff wieder hergestellt wird. Hiemit hat der Glaube sich nicht getrennt von seinem wesentlichen Inhalte, aber er ist über seine bestimmte Form hinausgegangen und so im Wissen. In ihm erst hat der Geist seinen Frieden und seine Befriedigung, und so die Wahrheit auch ihre Gewißheit erreicht in der Wissenschaft.

Drittes Hauptstück.

Von der ewigen Seligkeit.

---

§. 592.

Der Endzweck aller Religion ist die ewige Seligkeit: aber als Zweck ist sie der Begriff der Religion selbst und von ihr selbst in keinem ihrer Momente verschieden. Das ewige und selige Leben ist das Leben Gottes selbst, in der Religion dem Menschen offenbar und erreichbar gemacht: sie als Bewußtseyn Gottes von Gott nicht getrennt oder trennend, sondern mit ihm vereinigend, ist die Theilnahme an göttlicher Seligkeit. Joh. 3, 15. 17, 3. 4, 15. 6, 54. 1. Joh. 5, 11. Röm. 8, 6. Wahrhaft wirklich und objectiv in der Kirche ist außer ihr keine Seligkeit; das Leben außerhalb alles Bewußtseyns Gottes in seiner Gemeinde ist das unselige Leben. Das Leben in Gott und seiner Gemeinde ist aber nicht das Leben in irgend einer geographischen und statistischen Aeußerlichkeit, sondern das Leben im Geist, d. i. in der Wahrheit und Liebe.

§. 593.

Selig zu seyn vermag zunächst nicht das natürliche Daseyn oder Naturseyn an sich: denn dieses ist nur Erscheinen, nicht Seyn: das reine Seyn, noch ebenso sehr das

Nichtseyn, ist eben sosehr die mit der Unseligkeit identische Seligkeit. Die Natur in ihrem Daseyn des Bewußtseyns ermangelnd, ist die seufzende Kreatur, und hat in diesem ihrem Mangel nur Traurigkeit. Röm. 8, 19 — 22. Auf der Stufe des gedankenlosen Seyns bricht wohl das Leben hervor: aber es ist als solches noch weder selig, noch unselig. An sich zwar ist Leben, Gefühl des Seyns, Seligkeit und Seligkeit Leben. Noch aber nicht für sich, oder zu sich gekommen, ist es das noch selbstlose Seyn, der Begriff in seinem Uebergange aus dem Organischen ins Animalische oder empfindende Daseyn und darin entweder freigelassen oder gehemmt; jenes ist das Angenehme, die Lust, dieses das Unangenehme, die Unlust. Das Wahrnehmen ist zugleich das Annehmen und das Angenehme somit Bewahrheitung des Lebens.

§. 594.

Das Selbstseyn kommt zu sich erst im Bewußtseyn, im Ichseyn, und ist als dieses denkendes und wollendes Selbst. In dieser Gestalt persönlich, von sich wissend und freithätig ist es erst der Seligkeit fähig. Aber als endliches Selbst nur sich im Bewußtseyn beziehend auf das Endliche und dieses außer sich in sich ziehend mittelst des Gefühls, ist die erreichte Seligkeit nur Glückseligkeit. Das Glückliche ist durch Gefühl und Bewußtseyn über die bloße Empfindung des Angenehmen hinaus Das Glück und die Glückseligkeit ist aber zugleich das Endliche und Beschränkte, und hiedurch das glückliche Bewußtseyn zugleich noch das unglückliche. Diese Identität des Besitzes und Mangels, des Glückes und Unglückes ist im Glück der Mangel der Seligkeit. Nur das Ewige ist das Selige, beides nur als das Wahre: das wahre und ewige Leben allein ist das selige: als dieses aber ist es die wesentliche Bestimmung des Geistes.

§. 595.

Diese Bestimmung ist aber, sofern der Geist noch die Natur an ihm hat, durch sie bedingt und beschränkt ist, zunächst nur desselben Berufung und Unmittelbarkeit oder die Möglichkeit der Seligkeit, in der Vernunft und Freiheit enthalten, aber im Sinn und Verstand noch verborgen, und so im Unterschiede von der göttlichen Seligkeit. 2. Tim. 1, 9. 2. Thess. 2, 13. Dieser Unterschied geht in den Widerspruch und die Entzweiung und ist so die Unseligkeit. Die Seligkeit des Geistes, welcher Mensch ist, ist die Aufhebung des Widerspruchs, der Zwietracht mit Gott und mit sich selbst, die Versöhnung und der Frieden mit Gott und mit sich selbst. Tit. 3, 5. Matth. 18, 11. 1. Tim. 1, 15. Es hat somit die Seligkeit des Christen zu ihrer negativen Bestimmung die Unseligkeit, ist wesentlich das Herauskommen aus dieser, Erlösung, Befreiung und Befriedigung und hiemit erst in ihrer Wirklichkeit, so auch in dieser Vermittelung oder durch den Mittler ihm geworden, mehr als die unmittelbare. 2. Cor. 7, 10. Diese Vermittelung ist die Religion und sie für ihn die Quelle aller Seligkeit. Sie stiftet in ihm Glauben und Liebe, und nur in Glauben und Liebe ist Seligkeit. Col. 3, 4. Phil. 1, 21.

§. 596.

Der Glaube, als das Erkennen des Wahren und die Liebe, als das Thun alles Guten, ist die Verwirklichung der Vernunft und Freiheit, deren Einheit der Geist ist; nur als der vernünftige, freie Geist ist er der selige. Es ist aber die Vernunft, welche Gott als die Wahrheit erkennt und die Freiheit, welche an Gott, als der ewigen Liebe, ihren Gegenstand hat, worin sich das Göttliche, als das Wahre und Gute verwirklicht, woran der Geist seine Seligkeit hat und Theil nimmt an göttlicher Seligkeit. Sich, in der Identität der Wahrheit und Heiligkeit, als den seligen Geist

ihm mittheilend fließt dem menschlichen Geist alle Seligkeit zu. Wie sie aber in Gott nichts von der Wahrheit und Güte verschiedenes, sondern eben nur die Einheit beider ist, so ist Seligkeit zu erringen dem endlichen Geiste nur vergönnet durch das Leben im Wahren und Guten. In der Absonderung von beiden sinket die Seligkeit zur Glückseligkeit, ja zur Unseligkeit selbst herab. In und mit dem Leben im Wahren und Guten befindet der Geist sich im Reich Gottes, welches das Reich der Seligen ist. 1. Cor. 13, 12. 1. Joh. 3, 2. Matth. 18, 11. Apstg. 4, 12. Luc. 6, 20.

§. 597.

Wenn die christliche Religion dies Himmelreich, dies Reich der Seligkeit, als ein Jenseits vorzustellen scheint, so hat diese Vorstellung ihre Wahrheit an der Menschwerdung Gottes, durch die das Jenseits zum Diesseits geworden und das Himmelreich auf die Erde gekommen und an der Versöhnung, wodurch die Welt in den Himmel erhoben worden und ist sonach nichts anders, als der reine Ausdruck der innern Unendlichkeit des Lebens im Glauben und in der Liebe und der nur allmählichen Vollendung und subjectiven Aneignung der Versöhnung und Genugthuung, welche objectiv in Christo Jesu geschehen ist. Von seiner Seite, oder göttlich vollendet, ist das Versöhnungswerk menschlich oder in seiner Beziehung auf alle andere Menschen noch unvollendet: die Versöhnung geht fort durch alle Zeiten und hat ihr Ziel erst am Ende der Tage. Dieses Ende ist aber dem Anfang gleich und wie die Versöhnung nicht so gestiftet worden, daß sie an sich noch gar nicht gewesen wäre, so hat sie auch ihr Ziel nicht so, daß sie aufhören könnte, zu seyn, was sie ist. Als die ewige Erlösung aber ist in ihr zugleich enthalten die Ewigkeit des Geistes.

§. 598.

Den nächsten und stärksten, im eigentlichen Sinne natürlich-

türlichsten Widerspruch hat die Ewigkeit des Geistes an dem Sterben des Menschen und in der Beziehung darauf bestimmt sie selbst sich als Unsterblichkeit. Die Lehre von der Unsterblichkeit kann sich zunächst auf der Stufe des sinnlichen Bewußtseyns halten, und ist darin der Unendlichkeit menschlicher Meinungen und Vorstellungen preisgegeben. Sie fällt auf diesem Wege ganz der Subjectivität anheim und ihr objectiver Gehalt oder Begriff löset sich darin auf. Es ist nicht der Geist, welcher göttlichen Urstandes, der da der Unsterblichkeit werth geachtet wird und somit nicht das Göttliche des Geistes, welches ihm seine Ewigkeit verbürgt, sondern es ist die Seele nur, deren Unsterblichkeit da für wahr gehalten wird, obgleich die Einheit oder das Band des Geistes und Leibes, welches sie selber ist, im Tode sich löset. Es wird sich im sinnlichen Bewußtseyn, in Bildern und poetischen Schilderungen eine Unsterblichkeit vorgestellt, welche der Geist verschmäht und höchstens zu dem negativen Resultat gebracht, daß die Seele nicht untergehe, weil sie keine Materie. Hiemit aber ist weder ihr wirkliches, ewiges Seyn, noch auch ihr Selig oder Unseligseyn dargethan.

§. 599.

Im abstracten Bewußtseyn ist die Idee der Unsterblichkeit zwar aus der sinnlichen Vorstellung heraus, in das reine Element des Denkens gelangt; aber sie ist nur eine sogenannte Idee, von der nichts näheres zu wissen und somit auch als Idee nur die vorgestellte, nicht die begriffene, nicht die Idee der gewußten Wahrheit und somit auch keine wahre Idee. In dieser Bewegung fällt sie vielmehr in sich herunter zu einem bloßen Ideal, zu einem Wunsch oder einer Forderung, welche nicht in sich selbst, sondern um eines andern willen Nothwendigkeit, aber selbst so doch keine andere, als nur die des Denkens hat. Als ein solches Postulat der practischen Vernunft erscheint sie in der

Kantischen Philosophie, hat aber da mit dem Postulat der Freiheit und des Daseyns Gottes dasselbige Schicksal, daß es nur das Denken angeht und nicht das Seyn, die Einheit beider, das Wahrseyn und die Wahrheit ausbleibt und es selbst somit beim bloßen Vorstellen bleibt.

§. 600.

In der christlichen Religion, durch welche die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes in der Person Jesu Christi offenbar und wirklich geworden, ist ebenso sehr über das sinnliche, wie über das abstracte Denken hinausgegangen. Durch Jesum Christum erst ist Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht. Joh. 8, 12. 1, 4. 14, 6. 10, 28. 1. Joh. 5, 12. 20. Offenbar und wirklich aber ist nur, was an sich ist und dieses ist die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in seinem innern und nothwendigen Verhältniß zum göttlichen; dieses ist das Ansichseyn der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes. Joh. 18, 9. 1. Cor. 15, 53. Für ihn aber seyend ist sie das Bewußtseyn derselben, und dieses ihm einerseits vermittelt durch die Wahrheit und Wirklichkeit des subjectiven Geistes, andrerseits des objectiven Geistes oder durch Jesum Christum. Außer der christlichen Religion ist keine wahrhaftige und wirkliche Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des Geistes möglich und nur, wie Jesus Christus unsterblich zu seyn und ihm auch darin nachzufolgen, kann das Ziel und die Bestimmung aller Geister seyn. Röm. 6, 4. 8, 6. 10, 11. 14, 7. 8. 2. Cor. 4, 10. Col. 3, 4. Phil. 1, 21. Apostg. 9, 6.

§. 601.

Alle Lehren der christlichen Religion über diesen Gegenstand schließen sich unmittelbar an das Bewußtseyn an, und die mannigfaltigen Vorstellungen derselben in der biblischen Tradition haben allein darin ihre Wahrheit, daß sie als Ele-

mente des Selbstbewußtseyns im Begriff nachzuweisen sind. Hiemit geht die Wahrheit über die Vorstellung hinaus, welches leicht so erscheint, als sey die Wahrheit der Vorstellung nicht nur aufgehoben, sondern auch aufgeopfert, indeß sie selbst sich doch nur in ihr wahres Element erhoben hat. Es ist allgemein anerkannt, daß die Vorstellungen der schriftlichen Ueberlieferung der Auslegung bedürfen, diese aber haben sie, wenigstens in den Glaubenslehren, nicht wieder an bloßen Vorstellungen, sondern an dem Begriff, als worin nicht nur die factische Wahrheit, daß nämlich in der Schrift diese bestimmten Vorstellungen vorhanden sind, sondern auch die dogmatische Wahrheit der Vorstellung selbst sich zeigen kann. Diese Lehre aber entwickelt sich dort in den drei Vorstellungen von der Auferstehung, vom jüngsten Tag und Gericht.

§. 602.

Die Lehre der heiligen Schrift von der Auferstehung der Todten kann nun zunächst wieder in der sinnlichen Auffassung und Vorstellung stehen bleiben, welche sie selbst dort noch zum Theil an ihr hat, wo es nicht um den Begriff, sondern allein um die Wahrheit an sich zu thun ist, der die Form gleichgültig ist und die sich nur mit der Darstellung der Vorstellung begnügt. Das sinnliche Bewußtseyn, unfähig, die Vorstellung von der Wahrheit an sich zu unterscheiden, nimmt nun jene für diese und hält sich daran und denkt, der Lehre selbst sey es, wie dem sinnlichen Menschen, nur darum zu thun, daß er nach seinem Tode nicht nur überhaupt einen Leib, sondern auch ebendiesen wieder haben solle. Wo die Idee der Seligkeit selbst noch nur die Vorstellung einer sinnlichen, leiblichen, irdisch genießenden ist, kann wohl dem Geiste an nichts so sehr gelegen seyn, als eben diesen Leib, ohne den er solches Genusses nicht fähig wäre, wieder zu haben und ewig zu behalten. Dieses Be-

dürfniß eines Leibes ist ein ganz sinnliches, sey auch der verlangte Leib noch so verklärt und vergeistigt. Ist die Seligkeit selbst noch so in das Irdische, Räumliche, Zeitliche und Vergängliche versenkt, so ist sie auch in das System aller endlichen Bedürfnisse verflochten, die bedürftige, entbehrende und somit die Unseligkeit selbst. Diesen Widerspruch bringt sich das sinnliche Denken nicht zum Bewußtseyn.

§. 603.

In der abstracten Erkenntniß, welche meistens die sinnliche zu ihrer stillschweigenden Voraussetzung hat, als sey sie die Wahrheit der Auferstehungslehre, kommt das Denken noch nicht über das Vorstellen hinaus, sondern hält sich nicht weniger im subjectiven Fürwahrhalten, ist aber zugleich das Wissen unendlich vieler Meinungen darüber und bleibt von ihrem Gegenstande selbst noch entfernt und getrennt. In dieser Entfernung von ihm ist sie die historische Erkenntniß; als solche hält sie sich an die Dimensionen der Zeit. So ist ihr die Auferstehung theils ein Vergangenes, wie die Auferstehung Jesu Christi, theils ein Zukünftiges, wie die allgemeine Auferstehung der Todten; die Gegenwart ist das kahle und leere, die bloße Vorstellung beider, Erinnerung und Hoffnung. So nur gewesen und künftig, aber an nichts, was ist, sich anschließend, ist die Auferstehung vom Tode ein dem Geist Fremdes und selber ein Todtes.

§. 604.

Der Begriff nun, indem er die Vorstellung in sich aufhebt, hat seine Wahrheit allein an demjenigen, was sowohl in der geschehenen Auferstehung Christi, als in der zukünftigen Auferstehung der Todten das absolut gegenwärtige ist, und diesen Zusammenhang berührt der Apostel ausdrücklich. Luc. 24, 34. 1. Cor. 15, 13. 14. Der an sich noch ganz negative Gedanke der Unsterblichkeit gewinnt Inhalt und hat seine positive Wahrheit in der Lehre von der Auferste-

hung. Hiemit aber tritt die Auferstehung der Todten aus ihrer scheinbaren Zukunft mit der Unsterblichkeit in die Gegenwart ein: denn was nicht an sich ist, kann nimmermehr werden: sondern es ist allein das Werden dessen, was an sich ist, was sich als Zukunft herausheben aus der Gegenwart, indem das Werden nothwendig das Nochnichtseyn ebenso sehr, als das Seyn an ihm hat. Sind also die Todten noch nicht auferstanden, so können sie auch nimmer auferstehn; nur, weil sie an sich die Auferstandenen sind, werden sie auch auferstehen. Matth. 8, 22. Apoc. 20, 6. Ephes. 2, 1.

§. 605.

Die Auferstehung an sich ist die Identität des Lebens und Sterbens. Diese zeigt sich darin, daß nur das Lebende sterben kann, das Sterbende dieses nur ist, sofern es das Lebende ist, das Leben selbst aber nur darauf ausgeht, daß es zum Sterben komme: denn die höchste Stufe der Reife des Lebens ist desselben nothwendiger Untergang. Dieses Ansichseyn der Auferstehung, welche nicht ist ohne den Untergang, ist aber nur die allgemeine, natürliche, noch nicht die Auferstehung des Geistes, sondern nur derselben Möglichkeit, aber in der Unwirklichkeit noch verborgen. In seinem Ansichseyn ist der Geist selbst noch das nur Daseyende und Werdende, das Lebendige und Natürliche, nicht der sich selbst erfassende, wissende Geist. Indem der Geist sich zunächst naturalisirt und individualisirt, hat er die Natur an ihm und geht erst so in die Existenz und Wirklichkeit ein. Das Daseyende ist nur in dieser Vereinigung mit dem Geiste das wirklich lebendige, an sich das Todte hat es Leben nur so, daß der Geist es an ihm hat; der Geist aber ist der wirkliche Geist nur so, daß er das Natürliche und an sich Todte, als seinen Leib, an ihm hat. Beides vereinigt ist das menschliche Leben in seiner Wirklichkeit.

§. 606.

In seinem Ansichseyn noch ganz in der Form und Erscheinung verloren oder die Natur ist der Geist nur die natürliche Möglichkeit der freien Bewegung und Auferstehung, die er erst zu sich kommend im Ich erreicht, im welchem die Saat des Geistes aufgeht als verwesliches, als das Einzelne in allen seinen natürlichen Beschaffenheiten und Veränderungen, wie in allen seinen Gedanken, Entschließungen und Werken. Nicht zu sich zwar oder zum Ich kann der Geist kommen, ohne durch die Natur hindurchzugehen; aber das Natürliche, als das ohne den Geist todte, belebt durch den Geist und jenes selbst, als das Ansichseyn des Geistes nun für ihn seyend, und es als sein negatives Selbst selbst an ihm haltend, also das an sich Bewußtlose zum Bewußtseyn erhebend, ist er der sich von allem, was nur Natur und ohne den Geist todt ist, sich unterscheidende, jenes als das Schwache und Niedrige, als seine Unehre und Verweslichkeit, und sich dagegen als die Macht über die Natur und die Wandelbarkeit ihrer Erscheinungen wissende. Als dieser ist er das einzelne, in seiner unendlichen Allgemeinheit und Herrlichkeit sich gegenwärtige Ich oder Bewußtseyn, aus dem ihn umfließenden und an seinem andern Selbst haftenden Tode erstanden. 1. Cor. 15, 12—20. 42—44. Phil. 3, 21.

§. 607.

Wie aber der menschliche Geist seine Wahrheit erst in dem göttlichen hat, so hat auch diese Auferstehung vom Tode ihre Wahrheit nicht darin, daß der Geist nur vermag über die Natur hinauszukommen und diese Macht selber ist, sondern darin, daß er wahrhaft in dem göttlichen Geiste aufgehoben und hiemit der Wahrheit und Liebe, als des Göttlichen theilhaftig geworden ist. Denn die Auferstehung des Geistes soll nicht nur Aufgang in sich, sondern auch Uebergang seyn in die Seligkeit, und nur die in dem Herrn ster-

benden sind die wahrhaft auferstandenen. Apoc. 14, 13. Indem die Schrift dem Tode als Hintritt und Hinfall das Auferstehen gegenüberstellt, ist auf das in aller Vernichtung Bleibende, auf das Unverwüstliche in der Menschheit hingedeutet, welches der Apostel auch das Unverwesliche nennt; dieses ist nicht das Menschliche an und für sich, sondern das Göttliche der Menschheit, das Gediegene und wahrhaft Wirkliche in ihr. Unverwüstlich und wirklich aber ist es nur, sofern es in seinen wechselnden Formen sich verwirklicht, sich durch die endlose Gestaltung hindurch bewegt, und in allem Untergange der Gestalten und Formen sich behauptend und gleichbleibend in diesem stets neu wieder aufgeht. Jener Untergang ist die Verweslichkeit, in die das Unverwesliche, Bleibende, Ewige eingesäet ist als Verwesliches: es selbst aber ist das in allem Wechsel durch seine göttliche Macht sich erhaltende und mitten im Tode auferstehende.

§. 608.

Hat die Lehre von der Unsterblichkeit den wesentlichen Inhalt der Wahrheit an der von der Auferstehung der Todten, so hat diese wieder ihren weiteren Inhalt an der vom jüngsten Tag. Für die äußerliche Betrachtungsweise hat die Lehre vom jüngsten Tag nur das Verhältniß der Erde zur Sonne, und somit ein irdisches Verhältniß zum Inhalt, und so nur eine entfernte Beziehung auf die Religion. Schon indem es aber doch erkannt und sich vorgestellt wird, ist es ins Bewußtseyn gehoben und geht hierin die Lehre über das tellurisch-solarische Verhältniß hinaus. Es ist nicht die Absicht der heiligen Schrift, uns in der Lehre vom jüngsten Tag nur physikalische Aufschlüsse zu geben. Ohne die Beziehung auf die Menschheit und das Bewußtseyn würden jene Veränderungen in der bewußtlosen Natur an sich kaum einiges Interesse haben. Das sinnliche Denken, indem es sich an die Schilderung und Einkleidung des Begriffes und

der Wahrheit hängt, verhehlt sich jene Beziehung und bleibt somit im Aeußerlichen und Nichtigen stehen.

§. 609.

Näher tritt der Idee die abstracte Vorstellung von dem jüngsten Tage, als dem Ende der Zeit. Die Zeit, in ihre drei Momente auseinander gespannt und in dieser Spannung gegen sich selbst sich verzehrend und immer neugebährend, enthält in sich ebenso sehr alle Thätigkeit als Unstetigkeit, die Unruhe in der Thätigkeit, die Thätigkeit in der Unruhe. Der jüngste oder letzte Tag wäre somit ins Bewußtseyn versetzt, das Ende aller Unruhe in der Thätigkeit. Es wäre der Tag des Bewußtseyns, der am Ende ist. In dieser negativen Bestimmung findet aber das Bewußtseyn nicht sowohl Ruhe, als Tod, dieses Ende des Bewußtseyns wäre nur die Bewußtlosigkeit. Der jüngste Tag hingegen ist von Handlungen begleitet, die das Bewußtseyn angehen. Er ist vielmehr Aufhebung der Zeit; die aufgehobene Zeit aber ist die Ewigkeit; in ihren drei Momenten die unendliche Zeit ist sie in sich zurückgegangen und verwandelt in die absolute Gegenwart.

§. 610.

Indem nun, nach der Lehre der Schrift, am jüngsten Tage die Todten auferstehen, erhält die Auferstehung erst ihre wahre, inhaltsvolle Bedeutung dadurch, daß sie zugleich die Versetzung des alles Todte an ihm besiegenden Geistes in die Ewigkeit ist, der Sieg des Geistes nicht nur über die Natur, sondern auch über die Zeit und alles Zeitliche, und hiemit erst Gelangung zur Einheit und Ruhe, zum Frieden und zur Befriedigung in der Thätigkeit, zum wahren und ewigen Leben im Bewußtseyn Gottes. Indem in diesem Bewußtseyn die Zeit untergeht, als das an sich Nichtige, geht die Ewigkeit darin auf als das allein Reale, und so zeigt sich der letzte Moment des zeitlichen Bewußtseyns als

Anfang zugleich des ewigen Lebens. Wie in allen ihren Bewegungen die Religion den Geist über die Zeit erhebt, und ihr wahrer Aufgang im Bewußtseyn der Untergang der Zeit selber ist, so ist Aufgang und Untergang, Anfang und Ende durch sie in der Ewigkeit aufgehoben, in und mit ihr der Geist zum ewigen Leben gelangt. Matth. 7, 22. 1. Cor. 1, 8. 5, 5. 2. Cor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10. 2, 16. Matth. 24, 36. 25, 13.

§. 611.

In der Zeit, als solcher, dem Prinzip der unruhigen Thätigkeit und der thatenvollen Unruhe, ist für den Geist keine Versöhnung und Genugthuung; darin, daß die von Christo in die Zeit hineingestiftete die ewige Erlösung ist, ist sie der Grund der Seligkeit; das Ewige ist als solches das Selige. Aber der jüngste Tag ist als solcher nur die Aufhebung, das Ende der Zeit, nicht das Ende des Thuns, des Denkens und Wollens, sondern nur des Prinzips und der Bedingung desselben, Aufhebung alles dessen, was darin irdisch und zeitlich ist. Der Inhalt der Zeit ist das mit der Unruhe behaftete Thun, als Denken und Wollen; dieses Thun an sich ist die Welt und auch sie soll und muß vergehen, von ihr das Wahre und Gute nur bleiben, und das selige seyn, somit das Unwahre und Vergängliche von ihr ausgeschieden werden. Die Lehre vom jüngsten Tag hat ihre Vollendung erst in der vom Untergange der Welt, welcher zugleich das Gericht ist über die Welt.

§. 612.

Für das Wissen nun ist es gleich ungenügend, an der materiellen Einkleidung, der Beschreibung des Glanzes, der äußerlichen Pracht und Feierlichkeit des Weltgerichtes in der biblischen Tradition stehen zu bleiben (wovon auch die Strengsten mehr oder weniger abgehen und nachlassen) und die Wahrheit der Idee in den Farben der Darstellung zu

suchen, und sie als eine zeitliche, und somit selber vergängliche Bestimmung anzusehen, als andrerseits die darin anschaulich gemachte Idee und Wahrheit negativ nur zu betrachten und sie dahingestellt seyn und auf sich beruhen zu lassen, welches das abstracte, beliebige Denken der Sache ist. Beiderlei Vorurtheile sind aber dermahlen so eingewurzelt, daß von beiden Seiten jeder Versuch, Sinn und Verstand oder gar Vernunft in jenen biblischen Lehren zu finden, abgewiesen und nur als das eitle Hineintragen der eigenen Gedanken in eine an sich geist- und gedankenlose Vorstellung angesehen wird. Und doch kann das Interesse, welches der denkende Geist immer von neuem an dieser Vorstellung nimmt, weder ein sinnliches, noch auch nur negatives, sondern eben nur die eigene Bewegung der Sache und die innere Beziehung auf das Vernünftige und Sittliche seyn, welches der Vorstellung zum Grunde liegt.

§. 613.

Hiemit nun ist zunächst das Weltgericht aus dem Lärm der äußern Welt in die Welt des Bewußtseyns versetzt; es ist das reine Verhältniß des Geistes zu Gott, welches darin zur Beurtheilung kommt; es ist das sittliche Leben in allen seinen Gesinnungen und Thaten, welches dem Urtheil des ewigen Richters sich unterworfen weiß. Als dieser Richter offenbaret sich Gott selbst, näher der Gottmensch, am nächsten der Geist des Vaters nnd Sohnes, als das Wort Gottes oder Gewissen: in allen diesen Bewegungen ist es die eine und selbige göttliche Richtermacht, welche zu allen Zeiten Gericht hält über die Thaten der Menschen im Guten und Bösen, und ebenhierin eine kritische Macht ist, daß sie den Unterschied des Guten und Bösen aus der Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit der Gefühlseinheit in die Klarheit des Gedankens und Bewußtseyns erhebt. Diese Gegenwart des absoluten Geistes im Gewissen der Menschen und das

Enthaltenseyn desselben in ihm ist das beständige Gottesgericht und darin allen Menschen, wie der Himmel, so die Hölle aufgethan. Ohne dieses durch alle Zeiten hindurchgehende Weltgericht kann auch kein letztes oder jüngstes seyn. Tob. 3, 5. Marc. 3, 29. Joh. 5, 24. Röm. 11, 33. Hebr. 10, 27. Apoc. 16, 7. 19, 2. 1. Cor. 4, 5.

§. 614.

Als das letzte oder jüngste Gericht ist das beständige Weltgericht objectiv und fällt so mit dem jüngsten Tage zusammen, indem es in die aufgehobene Zeit, in die Ewigkeit übergeht, in welcher ebenso sehr alle Zukunft, als alle Vergangenheit aufgehoben ist. In diesem Uebergange ist der objective Geist, der Geist eines Volkes, aller Völker, des Menschengeschlechts der vollendeten Versöhnung entgegengereift, diese Vollendung und Reife aber auch ebenso sehr der Untergang der Welt, indem der Geist darin die Macht und Herrschaft über die Welt erreicht: darin, daß sie als Macht für ihn vergangen, ist sie untergegangen. Der aber jene Versöhnung und diesen Untergang vollbringende oder Gericht haltende ist der absolute Geist, der Geist Jesu Christi, der den Sieg hat über die Welt. Als diese kritische Macht oder Krisis hat sich das Christenthum insonderheit von Anfang an bewährt: es ist als ein großes Gericht aufgegangen über die Völker und die ganze Geschichte ist, auch schon vor seiner geschichtlichen Erscheinung, nur sein Gericht über die Welt. Joh. 5, 29. 16, 8. 11. 2. Cor. 5, 10. Apstog. 24, 15. Matth. 25, 31—46.

§. 615.

Die Geschichte aber ist des Menschengeschlechts That und Bewußtseyn und die Rechenschaft, die der Geist, als der in seiner Geschichte thätige und lebendige, dem absoluten Geist abzulegen hat, ist zugleich dieses göttlichen Geistes Urtheil und Richterspruch über die Welt. Hinschreitend über

alle Völker zerbricht der Geist des Herrn ein Volk durchs andere, und giebt sich in ihnen immer neue Gestalten. Daß jedes ihm, er allen gegenwärtig ist, ist sein ewiges Kommen zum Weltgericht. 1. Cor. 4, 5. 2. Thess. 1, 10. Joh. 14, 3. In diesem letzten oder ewigen Weltgericht wird offenbar, was denn von allen wirklich scheinenden Thaten des Menschengeschlechts wahrhaft wirklich, bleibend und ewig ist: dieses aber ist allein das Wahre und Gute oder das Göttliche, menschlich geworden, der Geist, der sich frei auf den ewigen Geist bezieht, und sich durch ihn mit ihm versöhnen und einigen läßt: eben damit aber ist auch zugleich das entgegengesetzte, das Unwahre und Falsche, wie das Unheilige und Unredliche, nur sich auf sich selbst beziehend und selbstsüchtig, als das in sich Nichtige, ausgestoßen und in den Weltuntergang mit versenkt. 2. Thess. 2, 3. Diese Ausscheidung des Wahren und Guten von dem Unwahren und Bösen ist ebenso sehr die Beseligung des einen und die Verdammniß des andern. Joh. 5, 24. 6, 40. 12, 31.

§. 616.

Das Leben des endlichen, menschlichen Geistes in seinem Verhältniß zum unendlichen, göttlichen oder die Religion, schließt sich demnach in jenen drei Begriffsbestimmungen des wahren, ewigen und seligen Lebens ab, welche in den drei Vorstellungen enthalten sind von der Auferstehung der Todten, worin der Geist zum wahren, von dem jüngsten Tag, worin er zum ewigen, und dem Weltgericht, worin er zum seligen Leben gelangt. Mit diesem Ende kehrt die Religion in ihren Anfang zurück (§. 137. und 592.) und die Wiederbringung aller Dinge ist eben dieses, daß das Ende der Religion ebenso sehr auch ihr Anfang sey.

Gedruckt bei Johann Friedrich Starcke.

In demselben Verlage ist erschienen:

Ancillon (Friedr.) über Glauben und Wissen in der Philosophie. gr. 8. geh. 20 Sgr.

Braniß (C. J.) über Schleiermachers Glaubenslehre; ein kritischer Versuch. gr. 8. geh. 25 Sgr.

Bruchstücke aus Karl Berthold's Tagebuch. Herausgegeben von Oswald. 8. $1\frac{5}{6}$ Thl.

Dasselbe, fein Papier, geh. 2 Thl.

Marheineke (Dr. Phil.) Predigten, der häuslichen Frömmigkeit gewidmet. 2 Bde. gr. 8. geh. 2 Thl.

Nämlich:

Band 1. Die Leidensgeschichte des Herrn in einer Reihe von Fastenpredigten.

Band 2. Predigten über die Sonntagsevangelien.

Theremin (Franz) Predigten. 3 Bände. gr. 8. geh. 4 Thl.

Einzeln:

Band 1. zweite Auflage 1819. Band 2. zweite Auflage 1826, und Band 3. 1823, jeder Band $1\frac{1}{3}$ Thl.

—— die Lehre vom göttlichen Reich dargestellt ꝛc. gr. 8. geh. 1 Thl.

(Nienstädt, Wilh.) Versuch einer Darstellung unserer Zeit. 2 Bände. gr. 8. geh. 3 Thl

---

Aeschyli Persae. Ad fidem librorum manuscriptorum et editionum antiquarum emendarunt, integram lectionis varietatem textui subiecerunt, et commentario critico atque exegetico instruxerunt E. R. Langeus et G. Pinzgerus. 8 maj. $1\frac{1}{3}$ Thl.

Charta script. $1\frac{2}{3}$ Thl.

—— Ex Recensione E. R. Langei et G. Pinzgeri. Subjecta est varietatis Schuetzianae notatio. 8. maj. 8 Sgr.

Heinsius (Dr. Theod.) Teut, oder Lehrbuch der gesammten Deutschen Sprachwissenschaft. Band 1. (Auch unter dem Titel: Sprachlehre der Deutschen.) Vierte verbesserte Auflage. 8. 1⅙ Thl.

—— —— Band 2. (Vorschule der Sprach- und Redekunst, oder theoretisch praktische Anleitung zum richtigen Sprechen, Schreiben und Verstehen der Deutschen Sprache.) Vierte verbesserte Auflage. 8. 1½ Thl.

Koch (C. W.) Gemählde der Revolutionen in Europa, seit dem Umsturze des Römischen Kaiserthums im Occident; bis zum Pariser Frieden von 1815; fortgesetzt von Fr. Schoell. 4r. Band. Aus dem Französischen übersetzt von Ed. Cottel. gr. 8. 1½ Thl.

Auch unter dem Titel:

Fr. Schoell's Entwurf eines historischen Gemähldes von Europa, seit dem Anfange der Französischen Revolution. gr. 8. Fein Papier. geh. 1⅔ Thl.

Lange (Ed. R.) Einleitung in das Studium der Griechischen Mythologie. gr. 8. 18 Sgr.

Langei (E. R.) et G. Pinzgeri, Epistola critica ad virum illustr. Godofr. Hermannum de nupera editione Persarum Aeschyli. 8 maj. 5 Sgr.

Menzel, (K. A.), die Geschichte unserer Zeit, seit dem Tode Friedrichs II. 2 Bände. 8. 4⅔ Thl.

Fein Papier. 5⅓ Thl.

Müller's kurzgefaßtes Neugriechisches Wörterbuch, Griechisch-Deutsch und Deutsch-Griechisch. Nebst einer Uebersicht der nothwendigsten grammatischen Regeln. 8. geb. 18 Sgr.

Varronis (M. Ter.) de lingua latina libri qui supersunt. Ad codicum vetustissimarumque editionum auctoritate integra lectione adiecta recensuit L. Spengel, Monacensis. Accedit index graecorum locorum apud Priscianum quae exstant ex Codice Monacensi; supplementum editionis Krehlianae. 8 maj. 3⅔ Thl.

Charta script. 4 Thl.

Nachricht

über die bevorstehende Vollendung der neuen Ausgabe von

Becker's Weltgeschichte.

Die fünfte, durchaus verbesserte, mit den Fortsetzungen von J. G. Woltmann und K. A. Menzel versehene wohlfeile Ausgabe von Becker's Weltgeschichte, welche aus 12 Bänden bestehen soll, ist so weit gediehen, daß 10 Bände bereits in den Händen der Subscribenten sind. Das Werk selbst giebt nun Zeugniß für das, was zu dessen innerer Ausbildung von Herrn Dr. Löbell, dem Herausgeber, geschehen ist. Auch in Hinsicht der äußern Gestalt, wenn sie mit der der früheren Ausgaben verglichen wird, redet es für sich selbst, und besonders ist zu bemerken, daß diese Ausgabe — obgleich sie nur die Hälfte des Preises der vorigen kostet — keine dürftig ausgestattete Taschenausgabe ist, und daß die Exemplare auf feinem Median selbst zu den schönen Ausgaben zu rechnen sind.

Der große Vorzug dieses Werks vor manchen anderen ähnlichen Inhalts, neben gründlicher Belehrung auch das Vergnügen einer anziehenden Lectüre zu gewähren, indem die allgemeinen Umrisse mit reichen Lebensgemählden in der gefälligsten Darstellung abwechseln, bewährt sich, wie durch die Urtheile der Kenner, so durch das fortdauernde Interesse des Publikums für dasselbe.

Die fertigen 10 Bände enthalten, der allgemeinen Eintheilung nach, Folgendes:

Bd. 1. 2. 3. Die Alte Geschichte; bis zum Untergange des Weström'schen Reichs (476 nach Chr.)

Bd. 4. 5. Die Mittlere Geschichte; bis auf die Eroberung von Constantinopel (1453.)

Bd. 6. 7. Die Neuere Geschichte erster Zeitraum (von 1453 bis 1618.)

Bd. 8. Der Neuern Geschichte zweiter Zeitraum (vom Ausbruch des dreißigjährigen Krieges 1618, bis zum Spanischen Erbfolgekrieg 1700.)

Bd. 9. 10. Der Neuern Geschichte dritter Zeitraum (das 18te Jahrhundert bis zum Ausbruche der Französischen Revolution.)

Der 11te und 12te Band, an welchen bereits gedruckt wird, liefern die „Geschichte unserer Zeit," ein auch für sich bestehendes Werk des Herrn Conf. Raths Menzel, welches in dem für die Besitzer der früheren Ausgaben bestimmten Abdruck inzwischen ganz vollendet worden, und nun bald, als letzte Lieferung, den Schluß dieser Ausgabe bilden wird.

Den Subscriptionspreis haben wir bis jetzt noch bestehen lassen, um desto vollständiger den Zweck zu erreichen, dadurch gegen den Nachdruck (der ohnehin nur nach den, jetzt als ganz veraltet anzusehenden Ausgaben gemacht ist) zu wirken. Demnach können Diejenigen, welche vor dem Erscheinen der letzten Lieferung, bei Empfang der fertigen 10 Bände, die sämmtlichen 12 Bände bezahlen, das Werk noch für folgende Preise erhalten:

Ein Exemplar der Ausgabe auf gutem weißen Druckpapier, in Oktav . . . $12\frac{1}{2}$ Thl.

Ein Exemplar der Ausgabe auf feinem Median der Berliner Patentpapierfabrik, groß Oktav . . . . . $16\frac{2}{3}$ Thl.

Berlin, im October 1826.

Duncker und Humblot.